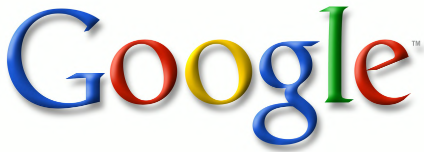
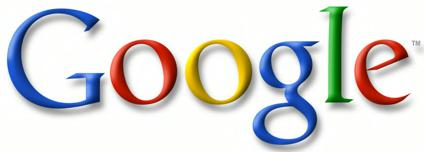
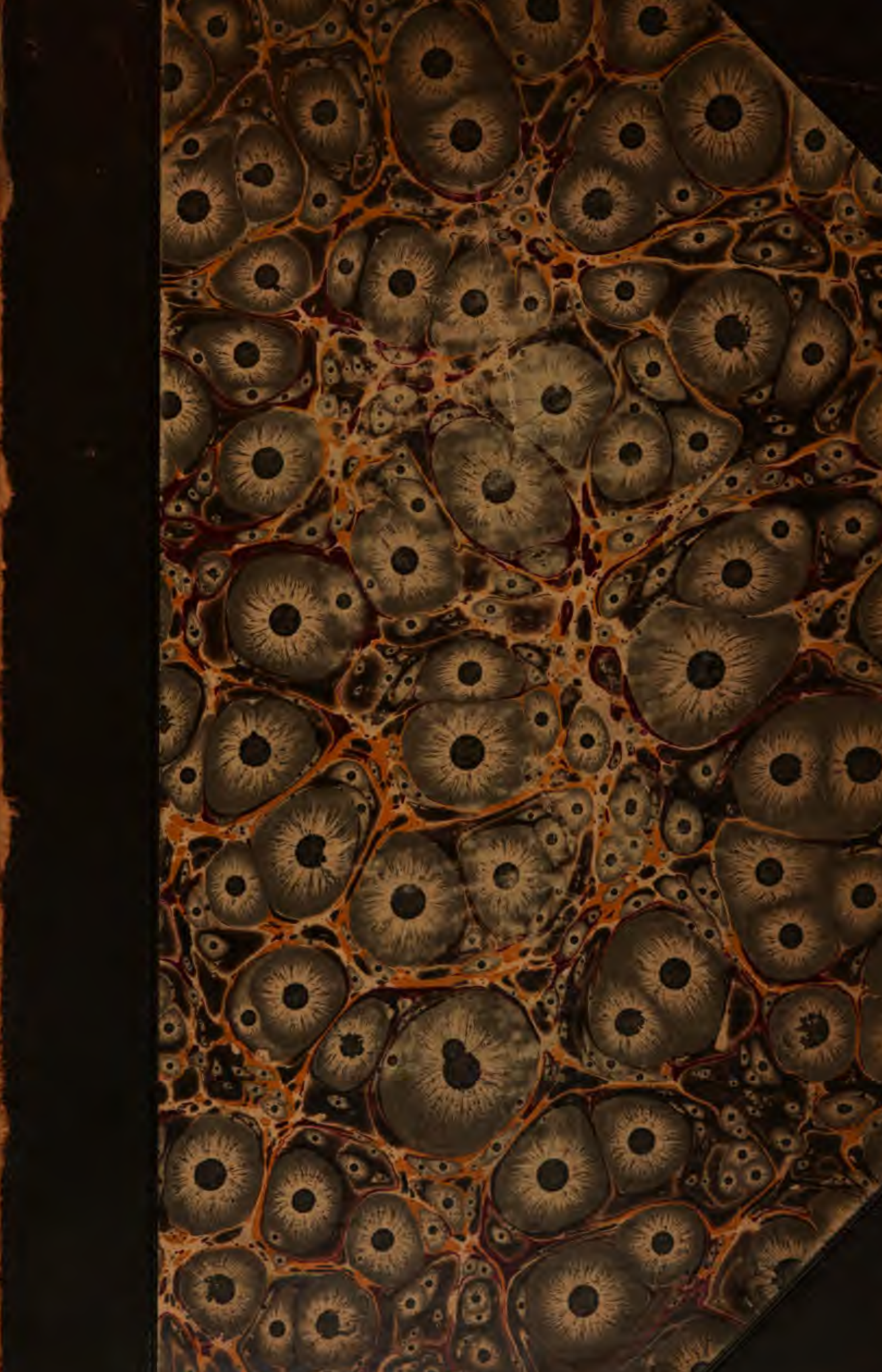

Google


Google



Natur- und kulturphilosophische Bibliothek.

Band IV

Leib und Seele.

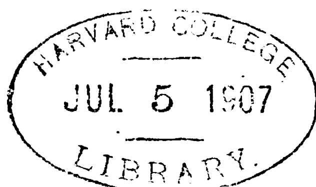
Darstellung und Kritik
der neueren Theorien des Verhältnisses zwischen
physischem und psychischem Dasein

von

Dr. Rudolf Eisler.



Leipzig 1906.
Verlag von Johann Ambrosius Barth.



Von demselben Verfasser erschien u. a.:

Wörterbuch der philos. Begriffe. Historisch-quellenmäßig bearbeitet. 2. Aufl. 2 Bde. Berlin 1904. Mittler & Sohn.

Kritische Einführung in die Philosophie. Berlin 1905. Mittler & Sohn.

Das Bewusstsein der Aussenwelt. Leipzig 1901. Dürrsche Buchhandlung.

Soziologie. Leipzig 1903. J. J. Weber.

W. Wundts Philos. u. Psychologie. Leipzig 1902. J. A. Barth.

Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphyhik. Leipzig 1902. H. Haacke.

Einführung in die Erkenntnistheorie. Leipzig 1906. J. A. Barth. (Im Erscheinen.)

Inhalt.

Vorwort.

Das Problem des Verhältnisses von Leib und Seele gehört zu den philosophischen Fragen, mit denen man sich in den letzten Jahren eifrig beschäftigt hat. Gegenüber dem „Monismus“ und „Parallelismus“, wie er in wachsendem Maße Eingang in die Psychologie gefunden hat, erhebt sich seit einiger Zeit ein (vornehmlich an Lotze anknüpfender) Dualismus, verbunden mit einer Wiederaufnahme der Wechselwirkungstheorie. Im Jahre 1903 hat L. Busse, ein Verfechter dieser Reaktion gegen den parallelistischen Monismus in seinem Buche „Geist und Körper, Seele und Leib“ (Leipzig, Dürrsche Buchhandlung 1903) die verschiedenen Richtungen, die betreffs unseres Problems möglich sind, auf Grund einer außerordentlichen Fülle der Literatur dargestellt und kritisch erörtert. Zweifellos ist es ihm gelungen, so manchen Punkt dieses schwierigen Fragenkomplexes in ein helleres Licht zu rücken, und sicherlich wird jeder, Anhänger und Gegner der Wechselwirkungstheorie, von den Ausführungen bei Busse Gewinn haben. Auch der Verfasser der vorliegenden Arbeit hat durch das Bussesche Buch manche Anregungen empfangen, nicht zum wenigsten aus der gut orientierenden und distinguierenden Disposition dieses Buches. Es war nun dem Verfasser darum zu tun, diesem standard work der dualistischen Wechselwirkungstheorie eine Darstellung und Kritik des Materials vom Standpunkte des parallelistischen Monismus gegenüberzustellen. In der Auffassung der absoluten Wirklichkeit als eines Reiches geistiger und geistartiger Faktoren, also bezüglich der „spiritualistischen“

Grundlage der Erscheinungswelt, stimmt der Verfasser mit denen aus Lotzes Reihen überein; den Materialismus jeglicher Art bekämpft er so wie sie. Aber er glaubt, daß innerhalb der Reihe physischer Phänomene nichtphysische Ursachen nicht gesetzt werden dürfen, sondern daß — wie Leibniz es genial gedacht hat — das ganze, in sich geschlossene, lückenlose Naturgeschehen auf dem Untergrunde geistiger Regsamkeit ruht, daß es eine objektive Erscheinung eben dieser Regsamkeit ist, eine Erscheinung, die für sich konsequent methodisch zu betrachten und zu bearbeiten ist, auch für das Gebiet organischer, menschlicher Handlungen.

Der Verfasser war bemüht, die Darstellung so zu halten, daß auch der philosophisch nicht geschulte Kopf das Buch mit Verständnis lesen könne. Die Literaturangaben[1]) dürften genügen, um dem Leser Fingerzeige zu weiterem Studium zu gewähren und ihn mit dem Stand der Dinge in historischer Hinsicht vertraut zu machen.

---

[1]) Zur Ergänzung vgl. man das Buch von Busse, ferner E. v. Hartmann, Die moderne Psychologie, Leipzig, Haacke 1901, und mein „Wörterbuch der philos. Begriffe“, 2. Aufl., Berlin, E. S. Mittler & Sohn, 1904.

Wien, Sommer 1906.

Der Verfasser.

Einleitung: Das Problem.

Das Problem, das uns in dieser Schrift beschäftigen wird, gehört zu jenen Fragen, welche sich an der Grenze verschiedener Wissenschaften erheben. Es kann mit Fug und Recht als „Grenzproblem“ bezeichnet werden. Es ist das ein Problem, das in mehrere Forschungsgebiete fällt und zugleich mit den Forschungsmitteln einer Disziplin allein nicht der Lösung zugeführt werden kann. Die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele ist für zwei Einzelwissenschaften „empirischer“ Art von Interesse: die Psychologie und die Physiologie, ferner für die Philosophie. Und sie ist nur zu beantworten, indem die Methodik und die Forschungsergebnisse dieser drei Wissenschaften in einer umfassenden Synthese vereinigt werden. Ohne daß die verschiedenen Gesichtspunkte aller dieser Disziplinen zur Geltung kommen, kann das in Frage stehende Problem unmöglich in kritischer, den Anforderungen logischer Methodenlehre wahrhaft entsprechender Weise behandelt werden.

Keineswegs ist es aber zulässig, etwa die Sache so anzupacken, das man von irgend welchen metaphysischen Voraussetzungen eines bestimmten „Systems“ ausgeht. Der Geist „exakter“, wissenschaftlicher Philosophie verbietet es streng, Erfahrungstatsachen und Zusammenhänge solcher aus metaphysischen, überempirischen Begriffen oder Lehren abzuleiten, zu deduzieren oder zu „konstruieren“. „Metaphysisch“ sind Begriffe, deren Gegenstände jenseits

aller möglichen, denkbaren Erfahrung liegen, d. h. solche Objekte, die absolut für das Erkennen „transzendent“, keiner möglichen Erfahrung zugänglich sind. Solch ein transzendenter Begriff ist etwa die Gottesidee. Sie kann uns dazu dienen, unserer Erkenntnis einen idealen Abschluß in gewisser Hinsicht zu geben, nimmermehr aber etwa dazu, bestimmte Erfahrungszusammenhänge als solche zu erklären. Vielmehr müssen diese aus den „Tatsachen“ selbst mit Hilfe logischer und erkenntniskritischer Methoden und Voraussetzungen begreiflich gemacht werden. Mit andern Problemen teilt das unsrige dies, daß es zu metaphysischen Interpretationen des Tatbestandes führt, ohne aber von solchen in der Lösung abhängig gemacht werden zu dürfen. In diesem Sinne also muß ein solches Grenzproblem „voraussetzungslos“ betrachtet werden. Das schließt aber nicht aus, daß überhaupt Voraussetzungen gemacht werden dürfen. Im Gegenteil: es gibt kaum ein allgemeines, philosophisches Problem, das ohne bestimmte Voraussetzungen bezw. Postulate bearbeitet werden kann. Solche Voraussetzungen liegen aller wissenschaftlichen Forschung zugrunde, teils als „apriorische“, Erfahrung ermöglichende Denkforderungen, teils als „regulative“, die Forschung zweckmäßig bestimmende, leitende Gesichtspunkte. Einen „Beweis“ für die Richtigkeit dieser Voraussetzungen, welche teils der allgemeinen Gesetzlichkeit des Intellekts, teils bestimmten Richtungen und Objekten seiner Betätigung entspringen, gibt es nur insofern, als einerseits die Forschung durch diese Voraussetzungen notwendig bedingt ist und anderseits die Erfahrung ausnahmslos und beständig die Zweckmäßigkeit und Ersprießlichkeit solcher „Arbeitshypothesen“ und Postulate erkennen läßt.

Das Problem des Verhältnisses, das zwischen Leib und Seele besteht, kann demnach nur so in Angriff genommen werden, daß die Gesichtspunkte der Physiologie und der Psychologie gleichermaßen berücksichtigt werden,

ohne aber, was nicht selten geschehen ist, durcheinander geworfen werden zu dürfen. Ebenso muß die philosophische, erkenntniskritisch-metaphysische Betrachtungsweise zum Worte gelangen, ohne daß sie den Standpunkt der Einzelwissenschaft durchkreuzt. Mit anderen Worten: das Verhältnis von Leib und Seele muß zunächst auf dem Boden der empirischen Einzelforschung mit logischen Mitteln angepackt und dann erst in die Beleuchtung der universalen Interpretation durch die Philosophie im engeren Sinne gerückt werden. Wie das im einzelnen gemeint ist, wird aus der Untersuchung selbst hervorgehen.

Fragen wir nun nach dem Inhalt unseres Problems, so zeigt es sich, das die Erfahrung eine Quelle zweier Begriffe geworden ist, die eine doppelte Seinsweise und ein zweifaches Verhalten eines Lebewesens, des menschlichen Organismus insbesondere, sprachlich und logisch festhalten. Schwierigkeiten und Bedenken mannigfacher Art zeitigen die Überlegung, ob dieses zweifache Verhalten wirklich, d. h. unabhängig von unserem Sprechen und Denken, besteht oder ob es vielleicht nur den zweifachen Ausdruck eines einzigen Seins und Geschehens bedeutet, und ferner, wie der empirisch zu konstatierende „Zusammenhang“ dieses zweifachen Verhaltens und Seins, des physischen (körperlichen, materiellen) und des psychischen (seelischen, geistigen) im Lichte philosophischer Kritik aufzufassen ist. Je nach dem Resultate, zu welchem die Überlegung gelangt, ergeben sich verschiedene Theorien, welche alle das gemein haben, daß sie einen, für sich allein oder auch für das bloße einzelwissenschaftliche Forschen unbegreiflichen Tatbestand so gut als möglich begreiflich machen wollen. Ohne Hypothesen ist dies Ziel nicht zu erreichen, aber die Theorie wird den Anforderungen, welche die Logik an eine solche zu stellen berechtigt ist, um so besser genügen, je weniger Hypothetisches sie enthält und je besser dieses einerseits dem Geiste kritischer Methodik, anderseits ge-

sicherten Erfahrungstatsachen und erprobten wissenschaftlichen Postulaten entspricht.

Die Theorien, die sich auf das Verhältnis von Leib und Seele beziehen, lassen sich auf zwei Hauptklassen zurückführen. Erstens fragt man nach dem qualitativen und numerischen Verhältnis beider, d. h. a): sind Leib und Seele ihrer qualitativen Wesenheit nach verschieden oder irgendwie einerlei? b) sind Seele und Leib zwei Wesen oder nur Daseinsweisen eines einzigen Wesens? Diese Fragen beantwortet man verschieden, je nachdem man den Dualismus, den Materialismus, die Identitätslehre vertritt. Zweitens fragt man nach der funktionalen oder kausalen Relation zwischen Leib und Seele, und da nimmt man entweder eine Wechselwirkung oder einen bloßen Parallelismus zwischen Seelischem und Körperlichem an. Schließlich betrachten wir in Kürze die Stellungnahme einiger neuerer Denker zum Unsterblichkeitsproblem.

I. Der Dualismus.

1. Die Theorie.

Der „Dualismus", von dem hier die Rede ist, ist der „anthropologische Dualismus". Er ist jene Lehre, nach welcher die Namen „Seele" und „Leib" sich wirklich auf zwei Wesen, zwei Realitäten beziehen. Gemeint ist also, daß die physischen und die psychischen Prozesse an eine Zweizahl von Wesen (Substanzen, Kräften) gebunden sind, welche im Organismus irgendwie miteinander verbunden sind. Dieser Dualismus ist zugleich ein „ontologischer", wenn er annimmt, daß Seele und Leib nicht bloß numerisch, sondern auch qualitativ, essentiell verschieden sind, derart, daß die beiden Wesen ihrer Natur nach völlig voneinander abweichen, ja zueinander im Gegensatz stehen. Hingegen ist es die Meinung des „spiritualistischen" Dualismus, daß es zwar zwei Wesen sind, die von uns als Seele und als Leib bezeichnet werden, daß diese aber qualitativ nicht völlig verschieden sind, sondern daß das, was den Leib zusammensetzt, ähnlicher Natur ist wie die Seele selbst.

Nachdem schon im Altertum Platon, Aristoteles, Plotin, im Mittelalter besonders Augustinus und die Scholastiker die fundamentale Verschiedenheit von Geist und Körper gelehrt hatten, begründete in neuerer Zeit Descartes die schroffe, anthropologisch-ontologische Form des Dualismus. Vor ihm war zwar auch schon die menschliche Seele als ein unkörperliches, mit dem Leibe ver-

bundenes Wesen aufgefaßt worden, aber zugleich galt die Seele als das „Lebensprinzip“, als die „substantielle Form“ oder „Entelechie“, welche den Organismus erst zu einem wirklich lebendigen macht, ihn gestaltet und in ihm gewisse Funktionen verursacht und reguliert. Völlig vom Leibe trennbar erscheint hier die Seele nur als vernünftige Seele, als Prinzip des Denkens. Im allgemeinen verhalten sich nach dieser Art des Dualismus Seele und Leib wie „Form“ und „Stoff“ eines Wesens, des Menschen, in dem sie geeint sind, so aber, daß die „Form“ (im Sinne der Aristotelischen Lehre) ein substantiales, aktives Prinzip bedeutet, nicht etwa einen Zustand des Körpers.[1])

Descartes nun überspannt den Gegensatz von Seele und Leib auf das äußerste. Indem er die erfahrungsmäßig sich darbietenden Unterschiede, welche zwischen den Eigenschaften des Körpers und denen des Geistes bestehen, metaphysisch ausdeutet, gelangt er zu dem Schlusse, die Seele sei ein ganz anderes Wesen als der Leib. Gemeinsam ist ihnen nur das Moment der Substantialität, beide sind Substanzen, wenn auch (während des Lebens) „unvollständige“, da sie erst zusammen die Einheit „Mensch“ konstituieren (Anklang an die Scholastik). Aber der Körper (bezw. der Leib des Menschen) besitzt als solcher keinerlei „Innerlichkeit“, kein Lebensprinzip, keine innern Kräfte, sondern ist nur ein Stück Materie, hat nur die Eigenschaften dieser. Der Körper ist ausgedehnt (räumlich), gestaltet, von außen bewegt oder bewegbar, zusammengesetzt, vergänglich. Von allen diesen Eigenschaften findet, nach Des-

---

[1]) Nach Aristoteles ist die Seele die „erste Entelechie eines lebensfähigen Wesens, eines Organismus“, d. h. die sich selbst verwirklichende Aktivität des Organismus, die Verwirklichung der Lebenspotenz selbst (De anima II, 1). Nach Augustinus ist die Seele „substantia spiritualis (De quantit. anim. 2,3). Nach Thomas Aquinas ist sie „incorporea et subsistens“, „forma per se subsistens“, „substantia simplex“ (Summa theol., Paris 1879, I, 75).

cartes, das Denken nichts am eigenen Ich, am Subjekt des Denkens, an der Seele. Sie ist unausgedehnt, ohne Gestalt, ohne Bewegung; sie erscheint einfach, in sich beharrend, ihr Wesen besteht im Bewußtsein (im „Denken“). Die psychischen Prozesse sind als Zustände und Tätigkeiten der Seele völlig verschieden von den materiellen Geschehnissen, welche allgemein sich auf Bewegung zurückführen lassen. Die Seele ist ein besonderes Wesen, welches wohl mit dem ganzen Leib verbunden ist, aber von einer bestimmten Stelle desselben (der Zirbeldrüse des Gehirns) aus durch Vermittelung der (aus dem Blute hervorgehenden) „Lebensgeister“ mit dem Körper in Wechselwirkung steht. Der Leib beeinflußt durch seine Bewegungen die Seele, diese wirkt auf den Leib ein; da aber Descartes selbst die Schwierigkeit einer Wechselwirkung zwischen so heterogenen Wesen bemerkt, nimmt er die „Assistenz Gottes“ zu Hilfe, welche erst die psychophysische Wechselwirkung ermöglicht. Hierbei verändert die Seele keineswegs die „Bewegungsgröße“ (m. v) des Körpers, sie vermag nur die Richtung der Bewegung ihres Leibes zu modifizieren. Die Lebensprozesse aber sind nicht Funktionen der Seele, sondern sind rein mechanisch zu begreifen. Die Tiere gar sind organische Automaten ohne Seele, ohne Bewußtsein.[1])

Das Ungenügende in Descartes' Begriffsbestimmung des Körpers führte zu einer Verdrängung der geometrischen Auffassung der Materie durch die dynamische bei Leibniz. Die Substanz bestimmt er als Kraftzentrum, als ein wirkungsfähiges Wesen. Etwas rein Passives gibt ès nach ihm nicht, auch der Erscheinung des Körpers liegen aktive, tätige Wesenheiten zugrunde. Alles Wirkliche ist Kraft, nicht als bloße Wirkungsfähigkeit, sondern als wirkungsfähiges Subjekt, also substantielle Kraft. Die Substanz ist

---

[1]) Principia philosophiae I, § 8. 53; Meditationes VI; Passiones animae I, § 30ff.

ein Wesen, welches als Prinzip innerer Veränderungen gegedacht wird, als lebendiges, eine Reihe „innerer“ Zustände entwickelndes Kraftzentrum („Entelechie“, wie Leibniz mit Aristoteles sagt). Die Körper als Massen sind nur Phaenomene, aber „wohlgegründete“, d. h. sie sind die Form, in welcher uns ein Aggregat einfacher Substanzen oder Kraftwesen, „Monaden“, erscheint. Diese Monaden sind unserem eigenen Ich, unserer Seele analog: sie haben ein „Innensein“, haben irgend einen Grad von Empfindung, sind selbsttätig und repräsentieren konzentriert in ihrer Einheit die unendliche Mannigfaltigkeit des Weltinhaltes. Die Seele ist nur graduell von den Körpermonaden verschieden, wenn sie auch ein einzelnes, besonderes, mit einer Anzahl von Körpermonaden zu einem Organismus verbundenes Wesen ist. Die menschliche Seele insbesondere hat nicht bloß Empfindung, Streben, Bewußtsein, sondern auch noch Selbstbewußtsein („Apperzeption“), sie besitzt die Fähigkeit der Reflexion, des Denkens, sie ist „Geist“, d. h. Vernunftwesen. Sie ist die „herrschende“ Monade im Organismus, ist eine „Ausstrahlung“ Gottes, einfach, an sich unausgedehnt, beharrlich, aber ihren Zuständen nach veränderlich, doch unteilbar und unvergänglich; ohne einen, wenn auch winzigen, feinsten, unsichtbaren, Organismus besteht sie nicht, so selbständig sie ihrem Wesen nach ist. Sie ist nicht ein Wesen, das abgetrennt von seinen Zuständen besteht, sondern ist die Einheit einer Mannigfaltigkeit von Tätigkeiten, in denen sie sich entfaltet, zugleich ihre Identität bewahrend. Sie ist ein „lebendiger Spiegel“ des Universums, dessen Inhalt sie mittelbar in ihrer Weise „ausdrückt“, während sie unmittelbar diejenigen Vorgänge und Zustände erlebt, welche ihrem Leibe zugrundeliegen. Seele und Leib beeinflussen sich nicht direkt, sondern „entsprechen“ einander kraft einer „prästabilierten Harmonie“ (darüber später).[1]

[1]) Monadologie, § 15 ff; Principe de la nature § 4 ff.

Damit ist ein spiritualistischer Dualismus begründet, der an der numerischen Verschiedenheit von Seele und Leib festhält, aber den beiden eine verwandte, wesensgleiche Natur zuschreibt. Das physische Geschehen ist hiernach an sich unabhängig von unserer sinnlichen Wahrnehmung und von seinen Beziehungen zu anderen Dingen, also „für sich“, dem psychischen Geschehen analog, ja es ist selbst psychisch.

In etwas anderer Art führt den Dualismus Herbart durch. Auch er betrachtet die Seele und die den Körpern zugrundeliegenden Wirklichkeitsfaktoren („Reale“) als wesensverwandt, insofern sie alle „innere“ Zustände haben. Psychisch aber sind diese Zustände nur bei der Seele. Während ferner bei Leibniz das Wesen der Seele in ihrer vorstellenden und strebenden Tätigkeit selbst besteht, erklärt Herbart ihr Wesen für unbekannt. Die Seele ist ihm eine einfache, keinerlei Teile enthaltende Substanz hinter dem Bewußtsein. Die psychischen Vorgänge sind Reaktionen der Seelensubstanz in dem „Zusammen“ dieser mit Körpermonaden, aber sie konstituieren nicht das Was der Seele selbst. An sich ist die Seele durchaus beharrend, unveränderlich, da sie keine Vielheit von Zuständen, nur eine feste unwandelbare Qualität enthält. Erst die „Selbsterhaltungen“ der Seele gegenüber den „Störungen“, denen sie seitens der Umwelt ausgesetzt ist, sind das, was dem Bewußtseinsgeschehen unmittelbar zugrunde liegt. Die Seele ist unräumlich, hat keinen festen Sitz im Leibe, sondern wirkt auf diesen von einem wechselnden mathematischen Punkt aus.[2])

Die Starrheit dieses Seelenbegriffes mußte selbst im Lager des Dualismus auffallen. Im Kampfe mit monistischen

---

[2]) Allgemeine Metaphysik, Ausg. von Kehrbach II, 385 § 312; Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie § 130; Psychologie als Wissenschaft I § 31, II, § 154 Lehrbuch zur Psychologie [3] S. 108ff.

Lehren nahm denn auch der Dualismus eine mildere Form an, insofern nämlich der Begriff der seelischen Substanz sich wandelte. Dies geschah bei Lotze, der sich wieder Leibniz näherte, zugleich aber dem Monismus starke Konzessionen machte. Eine besondere, vom Leibe numerisch verschiedene Seelensubstanz anzunehmen, dazu meint Lotze, nötigt erstens die Natur unsres Intellectes, welcher keine Zustände oder Tätigkeiten ohne ein beharrendes Subjekt, einen „Träger" zu denken vermag, zweitens die Einheit des Bewußtseins und Ichs, die mit jeder anderen Art der Einheit unvergleichbar ist. Alle physische Einheit, auch die des organisierten Körpers, ist erst durch unseren Geist zu einer solchen zusammengefaßt, abgesehen davon setzt sie sich aus einer Vielheit von Teilen zusammen. Die Einheit des Bewußtseins hingegen ist ursprünglicher Art, ist nicht als eine Resultante einer Vielheit von psychischen Elementen zu begreifen. Jedes Bewußtseinselement setzt vielmehr schon die Einheit des Bewußtseins voraus, da es nicht selbständig existieren kann. Die Seele ist demnach ein einheitliches, substantielles Wesen, welches seine Tätigkeiten im Bewußtsein entfaltet. Aber sie ist kein „hartes und unzersprengbares Atom", keine unveränderliche, starre Substanz, welche noch nach Abzug aller ihrer Zustände übrig bliebe, sondern Substanz ist die Seele nur, sofern sie ein wirkungsfähiges und im Wirken sich erhaltendes Wesen ist. Als „Träger des innern Lebens" wird die Seele (als Ich) im Selbstbewußtsein unmittelbar erlebt. Die Seele ist immateriell, unräumlich, übersinnlich, aber nicht von absoluter Einfachheit, da sie eine Vielheit von Zuständen einschließt. Auch ist sie nicht eine absolut selbständige Substanz, sondern ein relatives Kraftzentrum, welches mit andern Monaden in der Allheit der göttlichen Substanz beschlossen ist. Mit dem Leibe, bezw. mit den diesen zusammensetzenden Monaden, steht sie in Wechselwirkung. Der „Ort" der Seele ist nicht fest, er ist keine

umschriebene Stelle im Gehirn, sondern ein homogenes Parenchym, in welchem die Nervenerregungen sich ausbreiten und die Seele erreichen können.[1])

Eine solche Seelensubstanz im Sinne eines (stets oder zeitweilig) mit einem Körper verbundenen immateriellen Kraftwesens nehmen verschiedene Philosophen an, so I. H. Fichte, Fortlage, Ulrici, M. Carriere, Brentano, G. Thiele, J. Bergmann, Gutberlet, Külpe, Witte, Sigwart, L. Busse, W. James, Ladd, A. Vannérus u. a.[2])

Der Dualismus, von dem bisher die Rede war, ist substantialistischer Art. In neuester Zeit ist auch der Versuch gemacht worden, einen psychophysischen Dualismus im Sinne der Aktualitätstheorie aufzustellen. Nach dieser Theorie, die allerdings meistens von Monisten vertreten wird, ist das Psychische nicht auf eine Seelensubstanz zurückzuführen, sondern die Seele ist identisch mit dem Bewußtseinszusammenhang bezw. mit dem Complex von Bewußtseinszuständen eines Individuums. Es ist dies die Anschauung der „subjektlosen" Psychologie, der „Psychologie ohne Seele", wie sie seit F. A. Lange genannt wird.[3]) „Die Seele hat nicht Zustände oder Vermögen, wie Denken, Vorstellen, Fühlen, Haß usw., sondern diese Zustände in ihrer Gesamtheit sind die Seele" (Jodl, Lehrbuch der Psychologie S. 31). Der „aktualistische"

---

[1]) Metaphysik[2] S. 481; Mikrokosmos I,[2] 335, II,[2] 144ff.; Medizinische Psychologie S. 16ff., 180; Kleine Schriften II, 3ff.; Grundzüge der Psychologie §§ 63ff.

[2]) vgl. insbesondere die Ausführungen über die Seelensubstanz bei Sigwart (Logik II,[2], 201ff., 655); Külpe (Einleitung in die Philosophie[2] S. 188ff.); L. Busse (Geist und Körper S. 324ff.); Lipps (Das Selbstbewußtsein S. 4ff.); Rehmke (Die Seele des Menschen S. 103f.); James (Principles of Psychology I, 158ff.); A. Vannérus (Archiv für systematische Philosophie I, 1895 S. 363ff.).

[3]) Die Aktualitätstheorie vertreten Spinoza, Hume, J. G. Fichte, J. St. Mill, Fechner, Paulsen, Wundt, Jodl, Ribot, Cesca, E. Mach, Ebbinghaus, Jerusalem u. a.

Dualismus nun besteht darin, daß das Psychische als eine eigene, spezifische, immaterielle Art des Geschehens von den physischen Vorgängen, mit denen es in Wechselwirkung steht oder mit denen es in anderer („parallelistischer") Weise verknüpft ist, aufgefaßt ist. Als eine besondre Art der Energie betrachten das Psychische Külpe (Einleit. in die Philos.² S. 144 f.); Stumpf (Leib und Seele² S. 24); Ostwald (Vorlesungen über Naturphilosophie² S. 377 f.) u. a.[1])

2. Zur Kritik des Dualismus.

Der Dualismus, welcher in älterer Zeit herrschend war, wurde im 19. Jahrhundert durch monistische Seelentheorien, durch die „Identitätslehre" und den Materialismus, stark zurückgedrängt. In neuester Zeit mehren sich die Stimmen, welche erklären, der Dualismus sei keineswegs aufs Haupt geschlagen, er sei auch noch heute, vom Standpunkte einer fortgeschrittenen Psychologie und bei aller Beachtung der Abhängigkeit psychischer Vorgänge von physiologischen Prozessen haltbar. So wie der „Neo-Vitalismus" der Gegenwart der „mechanistischen" Biologie zu Leibe rückt, so sucht auch der Neo-Dualismus, der im wesentlichen den Spuren Lotzes folgt, den Monismus und den „Parallelismus" zu verdrängen, zum mindesten zu zeigen, daß der Dualismus wenn schon keine notwendige, so doch eine mögliche Ansicht ist. Der Grund für dieses Aufkommen dualistischer Theorien liegt teils in Lücken oder Einseitigkeiten und Übertreibungen des Monismus, teils in den Schwierigkeiten, welche der Theorie des „psychophysischen Parallelismus", welche die moderne Psychologie größtenteils beherrscht, anzuhaften scheinen. Man glaubt, daß eine

---

[1]) Die reale Verschiedenheit des Psychischen vom Physischen betonen auch Herbart, Brentano, Stumpf, Busse, Jerusalem, Gutberlet u. a.

Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem doch möglich ist und kommt so leicht zu irgend einer Form des Dualismus, der die Tendenz hat, substantialistisch zu werden, weil sich immer wieder Leute finden, welche es nicht einsehen können, daß es psychische Zustände und Akte ohne substantiellen Träger, ohne Subjekt gibt. Von dem, was der Dualismus am Monismus auszusetzen hat, wird aber erst später die Rede sein.

Der Dualismus — der substantialistische insbesondere — setzt sich zusammen aus einer empirischen Tatsache und einer metaphysischen Deutung derselben. Denn daß die einfache, immaterielle, substantielle Seele, welche hier angenommen wird, nicht unmittelbar erlebt, wahrgenommen, erfahren, sondern erst aus der Einheit des Selbstbewußtseins erschlossen wird, womit jede mögliche Erfahrung überschritten wird, wird wohl allseitig zugegeben. Der Begriff der vom Leibe distinkt existierenden, einfachen, beharrlichen Seelensubstanz ist ein transzendenter Begriff, der allerdings in der Erfahrung eine Grundlage hat. Ist nun die Erfahrung wirklich so beschaffen, daß sie unbedingt zur Setzung einer solchen Seelensubstanz nötigt und ist ein solcher Seelenbegriff überhaupt mit der Erfahrung und mit anerkannten Tatsachen und Gesetzen verträglich? Nach dieser Richtung hin muß hier die Kritik ihres Amtes walten.

Wenn die Sprache psychische und physische Vorgänge unterscheidet, so gibt sie in der Tat erfahrungsmäßig zu konstatierenden Unterschieden ihre Namen. Meine „Erfahrung“ enhält als untrennbare Seiten oder Momente zweierlei: 1. Gegenstände im Raume mit qualitativ-quantitativen Veränderungen im Raume in gesetzmäßigen, von meinem Wollen und individuellen Wirken völlig unabhängigen Verhältnissen und Beziehungen, 2. meine Erlebnisse, deren „Inhalt“ teilweise diese Gegenstände und ihre Eigenschaften

bilden. Es sind nicht, wie der „naive Realismus“ meint, erst Gegenstände da, zu denen die Erlebnisse hinzukommen, sondern das Ursprüngliche, Vorgefundene sind Erlebnisse, die einerseits einen regelmäßig wiederkehrenden, gesetzmäßig verknüpften, objektiven „Inhalt“ haben, anderseits wechselnde „Vorgänge“ sind, die in einer permanenten Einheit, der des erlebenden „Subjekts“ sich zusammenschließen. Mein „Leib“ ist zunächst nichts anderes als ein, besonders konstanter Teil meiner (des Subjektes) Erlebnisinhalte. Es gibt kein volles Erlebnis ohne Inhalt,[1]) keinen Inhalt ohne irgend ein (wenn auch nicht gerade mein) Erlebnis. Nennt man die Einheit von Erlebnissen das Subjekt der Erfahrung, die Inhalte derselben ihr Objekt, so kann man sagen: „Kein Subjekt ohne Objekt, kein Objekt ohne Subjekt,“ womit die Korrelation beider Faktoren der Erfahrung formuliert ist. Den Inbegriff der an ein individuelles Subjekt gebundnen, zu einer individuellen Einheit zusammengeschlossenen Erlebnisse oder Bewußtseinsvorgänge nennen wir das Psychische, den Inbegriff derjenigen Erlebnisinhalte, die sich (und sofern sie sich) gedanklich von der Zugehörigkeit zu einem (möglichen oder wirklichen) Erleben ablösen und als selbständige Glieder eines von unserer Willkür unabhängigen „Welt-Systems“ betrachten lassen, nennen wir das Physische. Im Fortgange der wissenschaftlichen Abstraktion gelangt die Naturwissenschaft dazu, diese objektiven Inhalte der Erfahrung so sehr zu hypostasieren, daß sie in ihnen „Dinge an sich“, d. h. Wesenheiten er-

---

[1]) Ein „volles“, „ursprüngliches“ Totalerlebnis enthält stets einen bestimmten „Inhalt“, zum mindesten Organempfindungen. Gefühle allerdings, als eine „Seite“ oder „Richtung“ des Erlebnisses haben zwar verschiedene „Qualitäten“, aber keinen besondern eigenen Inhalt; doch ist ein Empfindungs- oder Vorstellungsinhalt stets, mehr oder weniger bewußt, mit Gefühlen verknüpft.

blickt, welche auch außerhalb jedweden Erlebens, jenseits aller Erfahrung, „transzendent" existieren. Es bleibt aber schließlich nicht aus, daß die Naturwissenschaft, gefördert durch die Arbeit der Erkenntniskritik, die prinzipielle Zugehörigkeit der Objekte als Erlebnisinhalte zum Subjekt, zum Erleben schlechthin, einsieht und beachtet.

Ein konkreter psychischer Vorgang besteht darin, daß für ein bestimmtes Subjekt, in einer individuell bestimmten Einheit ein Wechsel im Erleben statthat. Die Beziehung zum Erlebniszentrum, zum Subjekt — das nicht mit dem entwickelten Ich des Selbstbewußtseins zu verwechseln, sondern primär ist — ist für jedes Erlebnis als psychischen Vorgang wesentlich. Als „Abhängige" des Subjektes, als konkretes, unmittelbar erfaßtes Moment des Erlebens betrachtet, ist alles, was ich erlebe, „psychisch", d. h. es ist meine Empfindung, meine Vorstellung. Es ist insofern ein „Zustand" oder ein „Akt" des Subjektes bezw. ein „Wechsel" in solchen Zuständen. Die „Eigenschaften" psychischer Zustände und Vorgänge sind andere als die des Physischen. Erst dadurch ist ein Teil meiner Erlebnisinhalte „physisch," daß er gedanklich aus der Beziehung zum Subjekt herausgehoben und als von mir und anderen unabhängige „Eigenschaft" eines einheitlichen Zusammenhanges, „Ding" genannt, aufgefaßt wird. Die Eigenschaften solcher Dinge sind: Farbe, Härte, Wärme, räumliche Ausdehnung, Bewegung und dergl. Vom Psychischen aber lassen sich solche Eigenschaften nicht aussagen. Das Empfinden einer Farbe, d. h. ein Erlebnis etwa mit dem „Inhalt" Rot, ist nicht selbst farbig, das Vorstellen einer Ausdehnung im Raume oder einer Bewegung ist nicht selbst räumlich oder bewegt, usw. Mit anderen Worten: Die Bestimmtheiten und Veränderungen der (objektiven, verselbständigten, isoliert gedachten) Erlebnis- oder Bewußtseinsinhalte sind nicht identisch mit den Bestimmtheiten

und Veränderungen der Erlebnisse als Zustände bezw. Akte des Subjektes. Die psychischen Akte sind demnach wohl intensiv und zeitlich, sie sind stark, schwach, lebendig u. dergl., nicht aber körperlich, räumlich u. dergl. Die Sinnesfunktionen, als Empfindungsvorgänge, ebenso die anderen psychischen Prozesse des Wahrnehmens, Denkens, Wollens usw. sind nicht sinnlich wahrnehmbar, d. h. sie sind nicht Inhalte von Empfindungen oder Wahrnehmungen. Indem sie auftreten, sind sie „innere Wahrnehmungen", sind sie „für das Subjekt" da. In ihrer genaueren Beschaffenheit als psychische Vorgänge aber werden sie erst als „Objekte" der innern „Aufmerksamkeit", der konkreten „Reflexion", d. h der Achtsamkeit auf den Bewußtseinsverlauf als solchen, bewußt und erkannt. Diese Reflexion kommt dann unter Umständen in einem Urteil über das als Erlebnis Beachtete zum Ausdruck, welches damit vollends aus einer bloßen Bewußtseinsfunktion zu einem Gewußten, zum Gegenstand eines Wissens und des Selbstbewußtseins geworden ist.

Diese Unterscheidung des Psychischen und des Physischen soll nicht etwa auf einer besonderen spekulativen Voraussetzung beruhen. Wir wollen hier weder eine „idealistische" noch eine „realistische" Erkenntnistheorie aufstellen, da wir es dahingestellt sein lassen, ob das Physische bloßer Erlebnisinhalt oder aber die Erscheinung eines „Ding an sich" ist. Die von uns getroffene Unterscheidung ist nichts als das Ergebnis der Reflexion auf den ursprünglichen, erfahrungsmäßigen Sinn der Begriffe „psychisches Erleben" und „physisches Sein". Und da zeigt es sich, daß bei aller Zusammengehörigkeit des Subjektiven und Objektiven der an sich einheitlichen Erfahrung die aus ihr herausgehobenen Faktoren des Psychischen und Physischen in ihren Eigenschaften oder Bestimmtheiten wirklich voneinander sich unterscheiden. Es besteht in der Tat eine „empirische (phänomenale) Dualität" des

Physischen und Psysischen, mag man letzten Endes auch zu einer „monistischen“ Weltanschauung gelangen.

Diese empirische Dualität nun verabsolutiert der Dualismus. Sei es, daß er die Existenz zweier selbständiger Reihen des Geschehens annimmt, sei es, daß er beide Seiten der Gesamterfahrung auf verschiedene Subjekte verteilt. Der substantialistische Dualismus löst gedanklich die, in konkreter Wirklichkeit mit einem physischen Inhalt, mit einem „Leibe“ untrennbar verbundenen psychischen Erlebnisse aus ihrer Korrelation zum Objektiven ab und bezieht sie auf eine besondere Substanz, als deren Äußerungen sie erscheinen. Schon auf einer primitiven Stufe der Kulturentwicklung entsteht ein substantialistischer Seelenbegriff. Erscheinungen verschiedener Art: Schatten, Spiegelbilder, Traumgesichter, Halluzinationen und dergl. erwecken den Glauben, daß der Mensch in doppelter Weise existiere, als beseelter, empfindender Leib und als unkörperliches, aber doch nicht ganz immaterielles, sondern ätherisches, schattenhaftes, ungreifbares Wesen, welches nach dem Tode weiterexistiert, nachdem es den Leib, in dem es wohnte und den es belebte, verlassen. Die Etymologie der Wörter Seele, Geist, ψυχή, anima usw. weist deutlich auf die ursprüngliche Auffassung der Seele hin. Später, bei den Philosophen, geschieht folgendes: die einen — die Materialisten — identifizieren die Seele, das Lebens- und Vernunftprinzip, mit bestimmten feinen Teilen des Leibes selbst (Seelenatome bei Demokrit u. a.) oder mit einem bestimmten Organe desselben (Seele als Gehirn) oder mit einer unsichtbaren, hypothetischen, ätherischen Substanz (Seele als Äther, Fluidum, „Metaorganismus“: Hellenbach u. a.) — die anderen schreiten in der Abstraktion weiter fort und bestimmen die Seelensubstanz als völlig immateriell, als unräumlich und übersinnlich (Plato u. a.). Somit ist der volle Dualismus gegeben, der die Tätigkeiten

und Zustände der Seele denen des Leibes als solchen schroff gegenübergestellt.

Diejenigen, welche die Existenz einer besonderen Seelensubstanz behaupten, stützen ihre Annahme im wesentlichen auf zwei Gründe: erstens die Notwendigkeit, zu jedem Tun einen Täter, zu jedem Geschehen einen Substrat vorauszusetzen, zweitens die absolute Einheit des Bewußtseins. Sehen wir nun zu, wie es mit diesen Stützen steht.

Es ist zuzugeben, daß wir keinen Zustand, kein Geschehen ohne ein Subjekt, dessen Prädikat es ist, denken können. Schon die Sprache weist darauf hin, welche alles Ausgesagte nach dem Schema „Subjekt-Prädikat“ gliedert. Diese Gliederung ist aber auch psychologisch und logisch durchaus begründet. Die Gesetzlichkeit des Denkens fordert es, alles Veränderliche und Unselbständige an ein Selbständiges und Bleibendes, Konstantes anzuheften, und die Erfahrung zeigt uns ausnahmslos die Berechtigung solcher Synthesen. In der Tat: sind die Bewußtseinserlebnisse Vorgänge, Akte, Zustände, dann müssen sie einem selbständigen und permanenten Quell, einem konstanten Prinzip entspringen.

Es ist ferner richtig, daß die Einheit des Selbstbewußtseins, der Subjektivität überhaupt, etwas Ursprüngliches ist oder einschließt und daß sie nicht als ein „Summationsphänomen“, nicht als Produkt bloßer Verbindung von Elementen irgend welcher Art entstehen kann. Es gibt keine isolierten, selbständigen Bewußtseinselemente (Empfindungen, Vorstellungen usw.), welche etwa auch und schon vor der Subjekteinheit da sind. Das Bewußtsein läßt sich wohl in eine Reihe von Seiten, Faktoren, Momente, Elemente durch die unmittelbare Apperzeption und sodann begrifflich zerlegen, aber diese Elemente kommen nie und nirgends getrennt vom Ganzen selbständig vor. Sie sind keine Wesen, keine Kräfte, sie „tun“ nichts, „erleiden“

nichts; erst als Glieder des Bewußtseinszusammenhanges stehen sie in kausaler Relation zueinander. Dieser Bewußtseinszusammenhang ist nicht ein Aggregat schon vorher bestehender und wirksamer Elemente, sondern er ist gleichsam die Aus- und Entwicklung des einheitlichen Erlebnissubjekts, der „Seele“. Wie es aber keine Erlebnisse ohne Subjekt gibt, so gibt es auch kein Subjekt ohne Erlebnisse. Es ist nicht erst ein Subjekt, eine Seele da, zu der das Bewußtsein hinzukommt, sondern das Subjekt ist in und mit dem Bewußtsein, dem Erleben gegeben, es setzt sich und erhält sich im Erleben, ist diesem ebenso immanent, wie das Erleben ihm selbst immanent ist. Subjekt und Erlebnisakt sind die beiden untrennbaren Seiten des an sich einheitlichen Bewußtseins. Das Subjektmoment liegt nicht jenseits des Bewußtseins, sondern ist ein Faktor der Bewußtseinstätigkeit selbst. Erst das Denken und die Sprache trennt das in Wirklichkeit Zusammengehörende voneinander und stellt das Tun und Erleiden dem Subjekt entgegen. In Wirklichkeit vermag das Subjekt die Mannigfaltigkeit seiner Erlebnisse wohl von seiner Einheit zu unterscheiden, aber daraus folgt keineswegs die Möglichkeit der Existenz des Subjekts unabhängig vom Bewußtsein.

Die „Aktualitätstheorie“ in jener extremen Form, welche unter „Seele“ nichts als die Summe, ein „Bündel“, einen „Komplex“ psychischer Elemente versteht, verstößt gegen die Erfahrung. Diese zeigt uns nicht bloß eine Vielheit von Bewußtseinszuständen, sondern zugleich eine sich in diesen selbst erhaltende Einheit. Die Substantialitätstheorie des Dualismus wiederum geht zu weit, indem sie die Subjekteinheit hypostasiert, aus ihr gedanklich ein für sich existierendes, beharrendes, einfaches Wesen macht. Gerade weil schon in und mit dem Bewußtsein ein einheitliches, relativ permanentes und wirkungsfähiges Subjekt gegeben ist, bedarf es nicht erst der meta-

physischen Setzung eines besondern Wesens, welches irgendwoher kommt und mit dem Organismus sich verbindet. Die unmittelbare Realität des Bewußtseins als solchen und das Charakteristische desselben, ein einheitliches, mit sich identisches, sich in der Mannigfaltigkeit seiner Inhalte immer wieder — während des Lebens wenigstens — setzendes Subjektmoment zu enthalten, macht die Annahme eines besonderen Seelenwesens im Sinne einer Substanz hinter dem Bewußtsein unnötig.[1]) Eine absolut beharrende, unveränderliche Seelensubstanz ist wegen des unaufhörlichen Werdens und Geschehens im Bewußtsein nicht wahrhaft denkbar. „Die innere Kausalität unseres geistigen Lebens ist mit dem unveränderlichen Beharren einer Substanz nicht vereinbar" (Wundt). Ist die Seele Substanz", so kann sie dies jedenfalls nicht in dem Sinne sein, in welchem man in der Physik von unveränderlichen Substanzelementen (Atomen) spricht. Das gestehen sogar die Dualisten der Lotzeschen Richtung ein, wie A. Vannérus und L. Busse, welcher ausdrücklich bemerkt: „Genau in derselben Weise, wie wir ein Atom eine Substanz nennen, nennen wir freilich die Seele nicht Substanz, aber bei aller Verschiedenheit der beiden Arten von Substanzen sind doch die allgemeinen Voraussetzungen, welche überhaupt den Substanzbegriff erforderlich machen, hier wie dort dieselben" (Geist und Körper S. 337 f.).

Eine unüberbrückbare Kluft besteht in der Tat nur zwischen den Anhängern der absolut beharrlichen, absolut einfachen Seelensubstanz und der extremen Aktualitätstheorie. Wenn die Neo-Dualisten zugeben, daß die Seele nicht absolut beharrlich und einfach, sowie daß sie nicht ohne die und außerhalb der Bewußtseinsakte existiert, so nähern sie sich dem Aktualismus nicht wenig. Und wenn

[1]) vgl. Wundt, Logik II [2], 2 S. 295 ff.; Grundriß der Psychologie [5] S. 386; Philosoph. Studien X, 76, XII, 41; Essays 5 S. 128; System der Philosophie [2] S. 260 ff., 277 ff.

der letztere anerkennt, daß das Bewußtsein einen relativ permanenten, sich selbst erhaltenden und das Ganze der Bewußtseinsvielheit durchziehenden Faktor enthält und daß dieser Faktor, das Bewußtseinssubjekt, von ursprünglicher Einheit ist, so kommt er dem Substantialismus so weit entgegen, als es die unbefangene Auffassung der Erfahrung gestattet.[1]) Ein absolut einfaches Seelenwesen ist nicht mit der Vielheit psychischer Zustände vereinbar, aus der Einheit des Subjekts folgt die Existenz eines solchen Wesens noch keineswegs, wie schon Kant (in der Erörterung der „Paralogismen“, Kritik der reinen Vernunft, Ausgabe von Kehrbach S. 296 ff.) dargetan hat. Das Subjekt, die Seele, ist wohl einheitlich, eine sich als Einheit setzende und zugleich ihren Inhalt zur Einheit stetig verknüpfende Kraft der „Einheitsfunktion“! aber sie ist deswegen doch nicht ein einfaches Wesen. Einheit ist die Seele auch insofern, als sie nicht eigentlich „Teile“ hat; die Vorstellungen usw. sind nicht Teile, sondern Aktionen bezw. Reaktionen der Seele und Glieder des Bewußtseinszusammenhanges, der „entfalteten“ Seeleneinheit. Einheit ist die Seele ferner, insofern sie sich immer wieder als Dasselbe, als ein mit sich Identisches setzt.

Will man also die Seele eine „Substanz“ nennen, so muß dies mit einer Reihe von Reservationen geschehen, um den Tatsachen der „innern“ Erfahrung gerecht zu werden. Es ist daher empfehlenswert, die Seele nicht Substanz, sondern Subjekt zu nennen. Indem wir dies

---

[1]) Nach Wundt lehrt die Aktualitätstheorie erstens die unmittelbare Realität der Bewußtseinsprozesse selbst, zweitens dies, daß das geistige Leben „nicht eine Verbindung unveränderter Objekte und wechselnder Zustände, sondern in allen seinen Bestandteilen Ereignis, nicht ruhendes Sein, sondern Tätigkeit, nicht Stillstand, sondern Entwicklung“ ist (Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele [2] S. 495).

tun, vermeiden wir jede transzendent-metaphysische Hypothese, bringen die Einheit und Permanenz der Seele gebührend zur Geltung und tragen zugleich den Intentionen der wohlverstandenen Aktualitätstheorie Rechnung. Dasjenige Moment im Substanzbegriff, welches auch für das Psychische gilt, ist im Subjektbegriff enthalten ohne diejenigen Elemente, welche den Seelenbegriff zu einem metaphysischen und für die Psychologie wenig brauchbaren gestalten. Die Psychologie hat also recht, wenn sie erklärt, ein substantieller Seelenbegriff im metaphysischen Sinne leiste ihr nichts (Wundt, Syst. d. Philos. [2] S. 279 f., 360 f.; Paulsen, Einleitung in die Philosophie [2] S. 134 f.). Aber sie weigert sich mit Unrecht, ein einheitliches Subjekt anzuerkennen, aus dessen Aktionen und Reaktionen, welche in typisch-gesetzlicher Weise erfolgen, sie die Einzelfälle des Bewußtseinsgeschehens zu erklären vermag. Eine Psychologie ohne Subjekt, wie sie etwa Münsterberg verlangt, tut den Tatsachen Gewalt an, verfälscht sie, spricht von Vorgängen, die aus dem konkret-lebendigen Bewußtseinszusammenhang gerissen und zu selbständigen Elementen gemacht werden, denen als solchen freilich keine Wirksamkeit, keine psychische Kausalität mehr eigen sein kann, so daß sie letzten Endes nur als abhängige Funktionen physiologischer Prozesse begriffen werden sollen.[1]) Die von der Aktion des Subjekts losgelösten, isolierten, abstrakten Erlebnisinhalte sind ein Unwirkliches, Unwirksames. Eine psychologische Erklärung des Seelenlebens ist damit nicht mehr möglich, die Psychologie wird zu einem Annex der Physiologie und gerade das, dessen Erklärung und Verständnis für Theorie und Praxis so wertvoll ist, das konkrete Geistesleben mit seinen Elementen, Momenten, Motiven, „inneren" Ursachen und Wirkungen, erscheint unerreichbar.

---

[1]) Grundzüge der Psychologie I S. 57 ff., 202, 382.

Ist also anzuerkennen, daß die Seele das Subjekt der psychischen Vorgänge ist — was nicht identisch ist mit einem „Substrat“ derselben — so ist es möglich, daß dasselbe Subjekt, welches als empfindendes, wollendes usw. Seele heißt, „Seele“ ist, zugleich das Subjekt ist, welches vom Standpunkt der „äußern“, sinnlich vermittelten Erfahrung und der auf ihr fußenden Erkenntnis „Körper“ heißt und ist. Nennen wir dieses gemeinsame Subjekt, sofern es eine bewußte Organisation der Funktionen aufweist, Mensch, so können wir vielleicht sagen, an sich gebe es noch keine Seelen, aber auch noch keine Körper, sondern der Mensch sei eines der Subjekte, welches im Hinblick auf die Prädikate der Bewußtseinsakte Seele, in Beziehung auf die Prädikate der objektiven Erlebnisinhalte (Ausdehnung, Bewegung usw.) Körper (Leib) heißt und ist. Es ist damit nicht etwa gesagt, daß die materielle Substanz zugleich der Träger des Seelenlebens ist, auch nicht, daß die Seele die Substanz des Leibes ist, sondern nur, daß ebendasselbe, Identische, was in einer Hinsicht Bewußtseinssubjekt ist, in andrer Hinsicht, als Objekt sinnlicher Wahrnehmung und abstrakt-physikalischer Erkenntnis, sich als materielle Substanz, als Leib darstellt.

Wir wollen diesen monistischen Gedanken vorläufig noch nicht genauer analysieren, aber auf eines müssen wir schon an dieser Stelle aufmerksam machen. Der Dualismus ist auf dem Boden einer realistischen Erkenntnistheorie erwachsen. Seitdem ist aber die Einsicht gereift, daß das Physische als solches kein „Ding an sich“, kein absolut vom Bewußtsein Unabhängiges ist, weil es sich aus Qualitäten zusammensetzt, die nur als Inhalt irgend eines Bewußtseins Sinn und Bestand haben. Das Physische ist zwar von jedem individuellen Wollen und Denken bezüglich des Ortes und der Zeit seines Auftretens sowie bezüglich seiner gesetzlich-kausalen Verbindung mit anderem Physischen unabhängig, bleibt aber doch immer Inhalt einer aktuellen

oder möglichen Erfahrung. Der Streit kann nur noch darüber obwalten, ob das Physische sich darin erschöpft, konstanter, objektiver Erfahrungsinhalt zu sein, oder ob es als Erscheinung eines ganz anders beschaffenen, von unserem Erkennen völlig unabhängigen „Ansich-Sein" betrachtet werden darf, kurz, ob der reine Idealismus oder der „objektive Phänomenalismus" (Ideal-Realismus) zu Recht besteht. Vielleicht sind beide Standpunkte möglich, doch glaube ich aus mehrfachen Gründen den Phänomenalismus vorziehen zu dürfen.[1]) Hier kommt es aber zunächst nur darauf an, zu betonen, daß das Körperliche als solches nicht neben dem Bewußtsein als absolute Wesenheit existiert, wenn es auch „empirische Realität" (Kant) hat, d. h. in streng gesetzlicher Weise sich jedem Subjekt unter gewissen Bedingungen darstellt, darstellen muß, so daß es weit entfernt ist, bloßer „Schein", bloße „Illusion", bloß individuell-subjektiv zu sein. Ist es nun ein Merkmal alles Physischen, Inhalt eines Bewußtseins zu sein, irgend ein Subjektmoment als Korrelat vorauszusetzen, so hat es keinen Sinn mehr, zwei voneinander absolut verschiedene und getrennte, selbständige Welten anzunehmen. Es gibt demnach weder zwei heterogene Substanzen noch zwei heterogene reale Geschehnisse, die irgendwie miteinander verknüpft sind. Psychisches und Physisches sind zwar qualitativ unterschieden, sie sind aber nicht zwei Wesenheiten, sondern nur zwei Seiten, die aus der einen, in sich ungeteilten Gesamterfahrung sich abstrahieren lassen, je nachdem man seine Aufmerksamkeit ausschießlich auf die Erlebnisse als Aktionen und Reaktionen des Subjektes oder auf den objektiv-gesetzlichen Zusammenhang der Erlebnisinhalte in ihrer möglichsten Abstraktion vom Subjekt — Ausschaltung des individuellen Faktors

---

[1]) vgl. meine „Kritische Einführung in die Philosophie" S. 82 ff.

— richtet. Man kann sagen: Vor aller begrifflichen Zerlegung der Gesamterfahrung ist dieselbe weder psychisch noch physisch, nach der Gewinnung zweier Stand- oder Gesichtspunkte der Betrachtung ist sie sowohl psychisch als physisch. Sie selbst ist das (empirisch) Identische, das in zweierlei Weise und in bezug auf verschiedene ihrer Seiten aufgefaßt und erkannt wird. Wie die Interpretation dieses Tatbestandes zur Aufstellung einer Art des Monismus führt, wird später gezeigt werden. Hier sollte nur zum Ausdruck kommen, daß die empirische Dualität der Erscheinungen, auf die sich der Dualismus beruft, nicht im mindesten zu einem metaphysischen Dualismus führen muß. Und ferner sollte dargetan werden, warum vom Standpunkte der Erkenntniskritik die Annahme zweier gleich realer und selbständiger Seinsweisen nicht zulässig ist. Ein Dualismus etwa in der Form, in der er bei Descartes auftritt, wird denn auch nicht zu halten sein, ganz abgesehen von den Schwierigkeiten, welche sich der Annahme einer Wechselwirkung zwischen zwei heterogenen Wesen oder Vorgängen entgegenstellen. Diese Schwierigkeiten werden wir erst an einer andern Stelle zu erörtern haben.

Der spiritualistische Dualismus, welcher die Phänomenalität des Physischen anerkennt, begeht den Fehler, daß er Psychisches und Physisches doch insofern als gleich reale Wesenheiten auffaßt, als er nicht bloß das Psychische auf das Physische, sondern auch dieses auf jenes wirken läßt. Da das Psychische und das Physische nur zwei Seiten eines und desselben Erfahrungsganzen sind, da sie nicht erst äußerlich zueinander kommen, nicht isoliert, selbständig existieren, so können sie nicht aufeinander wirken. Die „Monaden“, deren Erscheinung die Körper sind, können wohl mit der Seele, dem Subjekt in Wechselwirkung stehen, nicht aber kann eine bloße Erscheinung, welche den Inhalt eines absolut realen Prozesses, des

Bewußtseins nämlich, bildet, einen Bewußtseinsvorgang bewirken oder auf ihn wirken. Wo ein Bewußtseinsinhalt auf ein Psychisches „wirkt“, da tut er dies in Wahrheit nur als etwas Psychisches, als Glied des Bewußtseinszusammenhanges. Davon wird weiter unten noch die Rede sein. Also auch der spiritualistische Dualismus in der Form einer Wechselwirkungstheorie wird der logisch bearbeiteten Erfahrung nicht gerecht, und es war denn auch von Leibniz ganz richtig gedacht, daß er seinen Dualismus von Seelen- und Körpermonaden mit einer „parallelistischen“ Theorie verbinden zu müssen glaubte, durch die jede Wechselwirkung ausgeschlossen wird.

Nur in einem Falle läßt sich die Annahme eines besondern Seelenwesens einigermaßen rechtfertigen. Nämlich wenn man, wie Leibniz, die Wirklichkeit aus einer Unendlichkeit isolierter, einfacher, substantieller Wesen zusammengesetzt denkt, sie also atomisiert. Dann freilich ist es schwer zu begreifen, wie die Einheit eines menschlichen Bewußtseins aus der bloßen Vereinigung vieler Monaden zu einem Organismus resultieren soll. Dann scheint es einer „herrschenden“ Obermonade zu bedürfen, welche (analog dem Stoischen „Hegemonikon“) das seelische Leben lenkt und zusammenhält. Aber die Notwendigkeit der Setzung einer Vielheit absolut selbständiger Monaden besteht nicht, ja sie ist mit großen Schwierigkeiten verknüpft, die schließlich, so bei Lotze, dazu führen, den innern Zusammenhang der Wirklichkeitsfaktoren in der Einheit des göttlichen Allseins zuzugeben. Relativ selbständige Kraftzentren, individuelle Ausgangspunkte, Subjekte von Aktionen kann man annehmen, aber nicht als zusammenhangslose, isolierte Substanzen, sondern als Glieder des universalen Zusammenhanges, dessen primäre Einheit jedem dieser Glieder immanent ist. Die Subjekteinheit, die von der sekundären Einheit des entwickelten Selbstbewußtseins, des historischen („empirischen“)

Ich zu unterscheiden ist, ist demnach weder ein Summationsphänomen noch eine einfache und absolut selbständige Substanz, sondern eine Modifikation der universalen Einheit, die gegenüber anderen Modifikationen derselben relative Selbständigkeit und Individualität besitzt, nicht weniger und nicht mehr, als die innere Erfahrung erkennen läßt. Was dem Bewußtsein als solchem angehört, ist von unmittelbarer und voller Wirklichkeit. Ebenso wie die Mannigfaltigkeit ist auch die Einheit des Bewußtseins nicht Schein oder Illusion, sondern etwas durchaus Wirkliches und Wirksames. Eine absolute Einfachheit oder isolierte Substantialität aber ist im Bewußtsein nirgends zu finden, sie ist eine rein metaphysische Hypothese, welche durch die Erfahrung keineswegs gefordert erscheint.

Das „allzu Metaphysische" des Dualismus zeigt sich auch darin, daß er die Vereinigung der Seele mit dem Leibe nicht ohne Überschreitung aller Erfahrung begreiflich machen kann. Entweder er nimmt an, die Seele trete bei der Zeugung oder Geburt zum Leibe hinzu, sei es, von Gott geschaffen, oder schon vorher irgendwie vorhanden. Dies ist die Ansicht, welche als „Kreatianismus" schon früh aufgetreten ist. In neuerer Zeit vertritt diese Lehre u. a. Lotze. Ähnlich erklärt Busse: „Und wie die Entstehung des Geistigen überhaupt, so ist auch die Entstehung höherer Wesen an das Vorhandensein bestimmter physischer Bedingungen gebunden. Wenn und wo immer die Bedingungen für die Betätigung einer höheren seelischen Wesensart gegeben sind, da tritt sie auf, nicht aus dem bereits vorhandenen geistigen Stoffe durch Um- und Fortbildung hervorgehend, sondern zu ihm hinzutretend als eine neue, durch den Sinn des Ganzen geforderte und vom Weltlauf an das Erfülltsein bestimmter Bedingungen geknüpfte Form geistigen Daseins" (Geist und Körper S. 476). Oder aber es wird, im Sinne des

„Traducianismus“, gelehrt, die Seele des Kindes sei ein Sprößling der elterlichen Seele. Macht die erste Annahme zuviel Anleihen bei der metaphysischen Spekulation, so enthält die zweite einen richtigen Gedanken, der aber in dieser Form nicht durchführbar ist. Wie kann eine absolut einfache, substantielle Seele aus sich eine neue Seele hervorgehen lassen, da sie keiner Teilung zugänglich ist? Von wem stammt ferner die Seele des Kindes ab, von der des Vaters oder der der Mutter, oder von beiden, und wenn das letztere der Fall ist: wie können zwei Seelensubstanzen zusammen eine dritte erzeugen, da doch eine Verschmelzung der Elternseelen nicht anzunehmen ist? Der Monismus kann ja allerdings auch nicht das Rätsel der psychischen Zeugung vollständig erklären, aber er hat wenigstens den Vorteil, das Problem mehr empirisch, mehr im Rahmen der einzelwissenschaftlichen Denkweise bearbeiten zu können.

Besonderen Schwierigkeiten begegnet der Dualismus hinsichtlich der Erklärung des Zusammenhanges der seelischen und leiblichen Funktionen und Zustände. Die genaue Koordination psychischer und physischer Vorgänge, wie sie die Erfahrung unzweifelhaft dartut, ist bei der Annahme zweier selbständiger Wesenheiten schwer zu begreifen. Es erscheint bedenklich, daß eine so selbständige Substanz, wie die Seele es sein soll, in ihren Zuständen und Aktionen so abhängig von einer ganz andern Wesenheit ist, von der man nicht recht einzusehen vermag, wie sie, der komplizierte, zusammengesetzte Leib, auf das beharrliche, absolut einfache und immaterielle Seelenwesen so einzuwirken vermag, daß die Zustände der Seele so vollkommen den Vorgängen im leiblichen Organismus entsprechen. Die Entstehung und Entwicklung der psychischen Fähigkeiten, die mannigfachen Variierungen und Störungen bezw. Annihilationen derselben, erscheinen so sehr an organische Strukturen, Prozesse, Veränderungen

gebunden, daß schon diese Untrennbarkeit des Psychischen und des Physischen im Organismus gegen die Existenz einer selbständigen Seelenmonade spricht. Aus einer Wechselwirkung zwischen zwei so verschiedenen Wesen oder zwischen zwei selbständigen Reihen des Geschehens ist die durchgängige Korrelation des Psychischen und Physischen schon deshalb nicht zu begreifen, weil eine solche Wechselwirkung unentbehrlichen oder doch höchst fruchtbaren wissenschaftlichen, methodologischen Prinzipien widerspricht.

Auch die an den Dualismus sich knüpfende Frage nach dem „Sitz der Seele“ bezeugt die Schwäche des ganzen Standpunktes. Man mag noch so sehr beteuern, daß die Seele zwar in einem „mathematischen Punkt“ auf den Leib einwirken und von diesem Einflusse erfahre, selbst aber durchaus unräumlicher Natur sei, so ist es doch sicher, daß die immaterielle Seele von irgend einer, wenn auch punktuellen Raumstelle aus nicht wirken kann, ohne selbst zu einem Wesen mit räumlicher Bestimmtheit zu werden. Hierin sowie in der Annahme einer Wechselwirkung zwischen Seele und Leib tritt es ganz deutlich zutage, daß die Seelensubstanz ursprünglich in materieller oder quasimaterieller Naturbeschaffenheit gedacht wurde und daß selbst die abstrakteste Fassung des substantialistischen Seelenbegriffs nicht frei von einem materialistischen Einschlag ist. Das gilt auch für den Fall, daß die Dualisten auf einen besonderen Seelensitz verzichten und von einer „Durchdringung“ des Gesamtorganismus seitens der Seele reden. In jedem Falle bleibt die Art und Weise der Vereinigung der substantiellen Seele mit dem Körper unbegreiflich.

Endlich ist noch zu bemerken, daß die Setzung einer doppelten Welt: einer Welt von Körpern, Massen, Energien bezw. von ihnen zugrundeliegenden starren, nicht entwicklungsfähigen „Monaden“, und einer Welt von Seelen,

die von Ewigkeit her existieren oder zur Existenz bestimmt sind und für deren Betätigung und Zwecke die „Natur“ allein da sein soll, dem nach Einheit des Seienden energisch zustrebenden Denken und insbesondere dem Geiste der modernen, das Stetigkeitsprinzip im „Evolutionismus“ zur Geltung bringenden Wissenschaft jedenfalls weit weniger gerecht wird als der Monismus. Die Wechselbeziehungen zwischen den Seelen und den Körpern vermögen keineswegs jene Einheit herzustellen, als welche die Wirklichkeit einem umfassenden „Geistesblick“ sich darstellt. Wenn Stumpf (Leib und Seele [2] S. 24f.) meint, „. . . nicht so sehr die Gleichartigkeit der Elemente oder der Prozesse als die Allgemeinheit des Kausalzusammenhanges und die Einheitlichkeit der letzten und höchsten Gesetze ist es, die wir von einem einheitlichen Weltganzen verlangen müssen“, so ist dies ja nicht zu bestreiten, vorausgesetzt, daß die Elemente oder Prozesse, welche in Wechselwirkung stehen sollen, auch wirklich in Wechselwirkung stehen können. Und das ist, wie später zu zeigen versucht werden wird, bei Annahme der Getrenntheit, Selbständigkeit des Physischen und des Psychischen nicht der Fall. Wenn man freilich mit Stumpf das Psychische als eine „Anhäufung von Energien eigener Art“ anzusehen geneigt, die ihr „genaues mechanisches Äquivalent“ hat (a. a. O. S. 24), es also zu einer Art des Naturgeschehens macht, ja es geradezu einer physischen Energie gleichsetzt, dann kann man freilich glauben, daß auch ein psychophysischer „Dualismus“ im Grunde „monistisch“ sei.

Es sei zum Schlusse dieses Abschnittes nochmals betont: die empirische Dualität des Physischen und Psychischen im Sinne zweier Betrachtungsweisen oder zweier Erscheinungen einer und derselben Wesenheit ist nicht zu bestreiten. Wie diese Dualität des näheren aufzufassen und zu deuten ist, wird der folgende Abschnitt dartun. Mag diese oder jene Form des Monismus, dem wir uns

nun zuwenden, berechtigt oder zu bevorzugen sein, das Gemeinsame eines jeden Monismus, die Betonung der Einheit des Wirklichen, des Wesens, welches sich der Erfahrung darbietet, die Ablehnung einer besonderen, jenseits aller möglichen Erfahrung stehenden, mit dem Leibe nur äußerlich verbundenen, auch leiblos existieren könnenden Seelensubstanz müssen wir schon jetzt gut heißen.

II. Der Materialismus.

1. Die Lehre.

Der Materialismus ist jene Form des Monismus, welche den Standpunkt der äußern Erfahrung so sehr verallgemeinert und verselbständigt, daß die empirische Qualität der Betrachtungsweisen der einen Wirklichkeit nicht oder nicht gebührend zur Geltung kommt. Es gibt verschiedene Abarten des Materialismus, aber alle stimmen darin überein, daß das, was wahrhaft existiert, was absolute Realität hat oder aus dem einzig und allein das Psychische und dessen Zusammenhang zu erklären ist, die Materie bezw. bestimmte Gestaltungen derselben und bestimmte materielle, physische Vorgänge und Gesetzmäßigkeiten sind. Für jeden Materialisten ist — wenigstens innerhalb der Psychologie — die „Seele“ nichts anderes als das Gehirn mit seinen durch das Nervensystem vermittelten Funktionen. Von jenem „Materialismus“, der zwar die psychischen Zusammenhänge rein physiologisch erklären will, das Physische selbst aber letzten Endes als bloße Erscheinung eines Immateriellen oder als bloße Objektivierung unserer räumlichen Vorstellungsinhalte betrachtet (wie etwa F. A. Lange, Münsterberg u. a.), sehen wir zunächst ab und reden vom anthropologisch-psychologischen und zugleich „ontologischen“, endgültigen Materialismus.

In einer ersten Form lehrt der Materialismus, das Psychische (das Bewußtsein) selbst sei in Wahrheit nur

etwas Physisches, es sei entweder eine Art Stoff, etwa eine Ausscheidung des Gehirns, oder eine materielle Eigenschaft, ein physischer Prozeß, eine Bewegung bezw. ein Komplex von Bewegungen von Molekülen und Atomen des Zentralnervensystems. Wenn die Materie aus dem Zustande des Anorganischen in den des Organischen übergegangen ist und ein reizbares Protoplasma sich herausgebildet hat, finden jene komplizierten Bewegungen an einer hoch zusammengesetzten und verwickelten Struktur statt, welche wir psychische Vorgänge nennen. Die Empfindung ist eine besondere Art der Bewegung, das Denken ebenso usw. Es gibt keine Seele, keine immaterielle Substanz, aber auch kein immaterielles Geschehen. Alle Vorgänge in der Welt sind räumliche Veränderungen beharrender Massen oder Energien; ein Spezialfall dieser Veränderungen sind die organischen, physiologischen Prozesse, und einen Spezialfall dieser wiederum stellen die sogen. psychischen Vorgänge dar. Die Psychologie ist daher nur ein besonderer Teil der Physiologie. Während manche Materialisten die Bewußtseinsvorgänge mit den psychischen Prozessen identifizieren und sie als einen Teil des physischen Geschehens betrachten, meinen andere, das sogen. „Psychische" sei in Wahrheit ein physischer Vorgang, ein Nervenprozeß, das „Bewußtsein" aber mit seinen qualitativen Veränderungen sei nur eine Art Erscheinung physiologischer Prozesse, eine unzulängliche subjektive Auffassung derselben, durch die der Schein entstehe, daß das Psychische etwas Reales sei. Was im Bewußtsein wirksam ist, das ist nicht irgendwelche eigenartige psychische — oder Bewußtseinstätigkeit, sondern das Gehirn, die organisierte Materie; diese ist das wahre Subjekt des geistigen Lebens.

In einer anderen Modifikation erscheint der Materialismus, wenn er das Psychische (das Bewußtsein) zwar qualitativ vom Physischen, von der Bewegung oder physikalisch-chemischen Energie unterscheidet, es aber doch als etwas

Sekundäres, nämlich als bloße Wirkung, als Produkt (kausale Funktion) des Physischen, Materiellen auffaßt. Hiernach geht das psychische Geschehen aus bestimmten physischen (physiologischen) Zuständen und Prozessen hervor, es hat physische Ursachen — mechanischer oder qualitativ-energetischer Art und ist durchgängig in seinen Verbindungen und Veränderungen von der Gesetzmäßigkeit der physischen Prozesse abhängig, durch sie bedingt. Das Psychische selbst hat keine eigene Wirksamkeit in bezug auf das Physische, da es bloß unselbständige Wirkung desselben ist, ja nach manchen ist es überhaupt „inkausal“, d. h. es gibt keine innere, eigene „psychologische Kausalität“, keinen dem Psychischen selbst unmittelbar entspringenden ursächlichen Zusammenhang der Bewußtseinserscheinungen untereinander, vielmehr ist aller psychischer Zusammenhang nichts als die Wirkung, der Reflex physiologischer Zusammenhänge. Die Psychologie muß physiologisch sein, in dem Sinne, daß die psychischen Zusammenhänge letzten Endes nur aus den physiologischen Gehirn- und Nervenprozessen zu erklären sind; eine reine Psychologie, eine Erklärung psychischer Vorgänge und Gebilde aus anderen oder aus allgemeinen psychischen Gesetzen und Wirksamkeiten ist unzulässig und undurchführbar. Einen lückenlosen Zusammenhang bieten nur die physiologischen Prozesse dar, sie allein können den Schlüssel zur Erklärung des Seelenlebens, innerhalb der Psychologie wenigstens, geben. Diese Form des Materialismus wird (von Wundt u. a.) als „psychophysischer Materialismus“ bezeichnet, weil er das Psychische vom Physischen unterscheidet und zugleich einseitig von diesem abhängig macht. Manche Anhänger dieses Materialismus betonen, daß das Materielle, das in der Psychologie als Ursache oder doch als Erklärungsgrund des Psychischen betrachtet wird, vom erkenntniskritischen Standpunkt nicht das wahrhaft Wirkliche, sondern etwas Ideelles oder Phänomenales sei, das nur aus methodischen

Gründen, um exakte Wissenschaft zu ermöglichen, als Realität gesetzt wird.

Eine Abart des „psychophysischen Materialismus" ist der „parallelistische" Materialismus oder „materialistische Parallelismus". Nach ihm ist das Psychische nicht eine Wirkung, sondern eine Begleiterscheinung, ein „Epiphänomen", welches den Nervenprozessen parallel geht, regelmäßig zugeordnet ist als eine andere Seite oder Erlebnisart dieser Prozesse, von welchen sie durchaus „abhängig" ist. Es ist das kein reiner „Materialismus" mehr, sondern ist besser als die „materialistische" Form der „Identitätslehre" zu bezeichnen.

Zum ersten Male begegnen wir dem Materialismus bei den Vertretern der atomistischen Weltanschauung (Demokrit, Epikur), welche die Seele als einen Komplex feinster Atome bestimmen und das Psychische als Wirkung von Bewegungen auffassen. Der neuere Materialismus ist durch Descartes wider seinen Willen stark gefördert worden, wenigstens stehen die französischen Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts sicherlich unter dem Einfluß jener Lehre, nach welcher die organischen Prozesse rein mechanisch begriffen werden sollen, bei den Tieren sogar auch die psychischen. Lamettrie und Holbach brauchten nur die Existenz einer immateriellen Seele auch beim Menschen zu bestreiten und der Materialismus war gegeben. An die Stelle der Seele tritt das Gehirn, dessen Funktionen die Bewußtseinsvorgänge sind, und diese letzteren sind durchaus abhängig von den leiblichen Zuständen. In England tritt zur selben Zeit der Materialismus im Gefolge des von Locke begründeten Empirismus und seiner Assoziationslehre auf, nachdem schon Hobbes die psychischen Elementarprozesse auf Bewegungen im Organismus zurückgeführt hatte. Priestley ging so weit, die Empfindungen den Nervenprozessen gleichzusetzen, während Hartley sie als Abhängige von solchen betrachtet.

Analog der Aussonderung eines Stoffes seitens eines Organes betrachtet die Entstehung des Psychischen wohl zuerst Cabanis, nach welchem das Gehirn in ähnlicher Weise die Gedanken erzeugt, wie die Galle von der Leber produziert wird. Nach Broussais ist die Seele ein „cerveau agissant“. Später erklärte C. Vogt, daß „die Gedanken etwa in demselben Verhältnis zum Gehirn stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren“ (Physiologische Briefe S. 206; Köhlerglaube und Wissenschaft [3] 1855 S. 32). An der Ausbildung und Verbreitung des Materialismus, welche durch den Aufschwung der naturwissenschaftlich mechanistischen Welterklärung und durch die Reaktion gegen das Übermaß der idealistischen Spekulation begünstigt wurde, waren ferner besonders J. Moleschott (Der Kreislauf des Lebens [5] 1876—85) und noch mehr L. Büchner (Kraft und Stoff 1855; 19. Aufl. 1898; Natur und Geist 1857) beteiligt. Bei ihm geben sich die verschiedenen Formen des Materialismus Rendezvous. Das Psychische wird hier bald mit der Bewegung identifiziert, bald ist es eine Wirkung der Bewegung, bald wieder eine Seite oder Erscheinung des Materiellen. Es gibt keine Kraft ohne Stoff, daher auch kein Psychisches, das nicht an den Stoff, an das Gehirn gebunden, von ihm unabhängig wäre. Ein Schwanken in bezug auf die Auffassung des Verhätlnisses des Psychischen zum Physischen weist auch E. Haeckels „Monismus“ auf, der im allgemeinen die Empfindung (aber noch ohne Bewußtsein) als Eigenschaft der materiellen Substanz bezw. ihrer Elemente, der Atome betrachtet (Die Welträtsel S. 254f.); es ist dies eine Art „Hylozoismus“. Nach E. Dühring beruhen die Bewußtseinserscheinungen auf den Wirkungen besonderer Teile des Gehirns (Der Wert des Lebens [3] S. 47). In ähnlicher Weise fassen das seelische Leben viele Physiologen auf.[1])

[1]) vgl. zu dem Ganzen J. Pikler, Das Grundgesetz alles neuropsychischen Lebens 1900; J. C. Fischer, Das Bewußtsein 1874;

Als „Begleiterscheinung“ physiologischer Prozesse gilt das Psychische bei Huxley, Ribot, Meynert, Exner, Forel u. a.

Den „psychophysischen Materialismus“ vertreten, wenigstens methodologisch, Münsterberg, Ziehen, Richet, Despine, Sergi u. a., ferner R. Avenarius, Carstanjen, Petzoldt, R. Willy, W. Heinrich, C. Hauptmann.

Nach Münsterberg ist das Psychische zwar nicht eine Wirkung des Physiologischen, es geht ihm nur parallel. Aber es ist doch insofern abhängig von ihm, als der Zusammenhang psychischer Elemente nur aus dem Zusammenhang physiologischer Prozesse im Gehirn zu erklären ist Das Psychische als solches ist „inkausal“, es hat keinen ihm selbst entspringenden ursächlichen Kausalnexus. Und zwar ist dies, nach Münsterberg, erkenntnistheoretisch zu verstehen. Denn die Elemente, mit denen die Psychologie es zu tun hat, sind nicht das unmittelbare, konkrete, aktive Bewußtsein, nicht der lebendig wirksame, wertende, stellungnehmende Geist, wie er in der Kultur theoretisch und praktisch sich betätigt, sondern künstliche Abstraktionsgebilde, der Rest, welcher übrigbleibt, nachdem der dazu geeignete Teil des Erfahrungsinhaltes zu objektiv gesetzlichen, physischen Zusammenhängen seitens des methodischen Denkens verarbeitet worden ist. Das Psychische setzt sich aus Empfindungen zusammen, jenen einfachen Bestandteilen der Wahrnehmung, die eine eindeutige Beziehung zu den physischen Elementen haben. Psychisches und Physisches sind demnach beide nur Abstraktionen vom Subjekte und dessen unmittelbaren, konkret-wirklichen Bewußtseinsaktionen.[1])

M. Berger, Der Materialism. im Kampfe mit d. Spiritual. u. Ideal. 1883; Haeckel, Die Lebenswunder 1904; H. Kroell, Der Aufbau d. menschl. Seele 1900; Die Seele im Lichte des Monismus 1902; U. Kramar, Die Hypothese der Seele 1898.

[1]) Über Aufgaben und Methoden der Psychologie S. 27 ff.; Psychology and Life p. 44 ff.; Grundzüge der Psychologie I, 57 ff., 62 ff.,

Von diesem „Materialismus“ auf idealistischer Grundlage unterscheidet sich der psychophysische Materialismus von R. Avenarius und seiner Schule wesentlich nur darin, daß hier als ursprüngliche, konkrete Wirklichkeit nicht das Bewußtsein mit dessen Subjektmoment, sondern ein Inbegriff unmittelbar als solcher realer „Elemente“ (Aussageinhalte) gilt. Diese Elemente bilden zusammen die „Umgebung“ des Aussagenden, der ebenfalls ein Komplex solcher Elemente ist. Es gibt, lehrt dieser „Empiriokritizismus“ nicht zwei Welten, es gibt keine Dualität von Innen- und Außenwelt, von psychischen und physischen Vorgängen. Sondern ebendieselben Elemente, welche für sich, in ihrem Charakter als Umgebungsbestandteile, also „absolut“ genommen, zu den Dingen gehören, in diesem Sinne also physisch sind, heißen, wenn sie „relativ“, d. h. in ihrer (funktionellen, logisch zu setzenden) „Abhängigkeit“ vom aussagenden Individuum betrachtet werden, psychisch. Die Aufgabe der Psychologie ist es, die Abhängigkeit der Erlebnisse von den gesetzmäßigen „Änderungen“ im Gehirn bezw. in dem von Avenarius unter dem Namen „System C“ zusammengefaßten Zentrum biologisch-physiologischer Prozesse, zur Erklärung der Veränderungen und Zusammenhänge der Erlebnisse selbst zu verwerten.[1]) Bei der Dar-

---

310, 391. Ähnlich H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung I, 147 ff.; P. Natorp, Einleitung in die Psychologie S. 43 ff.; vgl. dagegen Volkelt, Psychologische Streitfragen III, Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik Bd. 102 S. 1 ff.; W. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie S. 28.

[1]) Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Psychologie Bd. 19 S. 1 ff., 16 f.; Der menschliche Weltbegriff S. 26 ff.; Kritik der reinen Erfahrung I S. 33 ff.; vgl. C. Hauptmann, Die Metaphysik in der modernen Physiologie 1893; W. Heinrich, Die moderne physiologische Psychologie in Deutschland 1895; R. Willy, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. Bd. 21 1897; J. Petzoldt, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung 1900. — Einen teilweise ähnlichen Stand-

stellung und Kritik der „Identitätslehre" kommen wir noch auf den Begriff des Psychischen bei Avenarius, Mach u. a. zurück.

Vom Standpunkt der Psychologie ist, wie wir sahen, manche Auffassung des Verhältnisses des Psychischen zum Physischen als „materialistisch" zu bezeichnen, welche letzten Endes das Materielle für eine bloße Erscheinung, Vorstellung, ein ideal-methodisches Konstruktionsgebilde, einen Komplex von Empfindungen u. dgl. hält. Wenn nun Ostwald den „wissenschaftlichen Materialismus" bekämpft und nur „Energien" als Faktoren der Wirklichkeit anerkennt, so muß er doch für den Psychologen insofern als „Materialist" gelten, als er geneigt ist, das Bewußtsein als „Eigenschaft einer besondern Art der Nervenenergie" zu bestimmen (Vorlesungen über Naturphilosophie [2] S. 393). Anderseits freilich läßt er die Möglichkeit offen, daß es eine besondere „geistige Energie" gibt, die aus anderen Energiearten hervorgeht (a. a. O. S. 377 f.). Ein analoges Schwanken findet sich bei Stumpf. Das Psychische scheint ihm einmal eine „Anhäufung von Energien" besonderer Art zu sein, welche ihr „genaues mechanisches Äquivalent" haben (Leib und Seele S. 24). Dann glaubt er, könnten auch die psychischen Zustände „in der Weise Wirkungen und Ursachen physischer Vorgänge sein, daß keinerlei auch nur vorübergehende Verminderung und Vermehrung physischer Energie mit dieser Wechselwirkung verknüpft wäre" (a. a. O. S. 25 f.). Schließlich würde er „auch in der Annahme keine ernstliche Schwierigkeit finden, daß psychisches Leben (Seele) durch organische Prozesse (organische Materie) in bestimmten Stadien ihrer Entwicklung erzeugt wurde und noch jetzt bei der Entwicklung jedes Individuums erzeugt wird" (a. a. O. S. 33).

---

punkt nimmt E. Mach ein (Beiträge zur Analyse der Empfindungen [4] 1903; Erkenntnis und Irrtum 1905). Vgl. R. Wahle, Über den Mechanismus des geistigen Lebens 1906.

2. Zur Kritik des Materialismus.

Der Materialismus als Weltanschauung trat in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts neu ins Leben, und zwar als Reaktion gegen den überspannten Idealismus, wie er in der Hegelschen Spekulation seinen Höhepunkt erreichte. Hatte diese das „Übersinnliche" den „Begriff", die „Idee" als das wahrhaft Wirkliche bestimmt und die sinnliche Welt als ein bloßes Moment in der „dialektischen" Entfaltung der absoluten Vernunft aufgefaßt, so sehen wir schon in L. Feuerbach einen Denker, der für die sinnlich erfaßbare Wirklichkeit Partei nimmt und die „Natur" als das Ursprüngliche und primär Wirkliche ansieht, aus dem das Geistige, Seelische erst hervorgeht. Zum vollen Materialismus aber wurde der Schritt von allen jenen gemacht, welche die Ergebnisse der mächtig aufblühenden Naturwissenschaft gegen die Annahme einer übersinnlichen Welt ausspielen zu müssen glaubten. Die feste Gesetzlichkeit, wie sie in der streng mechanistischen Naturerklärung zutage trat, sollte konsequent durchgeführt werden, und da durfte es nichts in der Welt geben, was nicht physikalisch-chemisch, kurz „mechanisch" im allgemeinsten Sinne, zu erklären war. Indem nun auch die biologische Entwicklungslehre, die Deszendenztheorie, dazu neigte, die Stetigkeit des Seienden dahin zu deuten, daß auch die höchst organisierten Wesen aus niedersten Lebewesen, diese aus dem Anorganischen durch Umbildung hervorgegangen sind, blieb kein Platz mehr für die Existenz übernatürlicher Wesenheiten, erschien das Seelische nur als eine an das physische Sein und Geschehen gebundene Naturwirkung, als ein Entwicklungsprodukt aus physischen Faktoren. Nicht bloß die Dualität seelischer und körperlicher Substanzen fiel weg, sondern auch die des psychischen und physischen Geschehens, in dem Sinne, daß das erste entweder mit dem letzteren identifiziert bezw. als ein

Teil, eine Modifikation desselben angesehen oder als eine Wirkung, Funktion, Erscheinung des Physischen bestimmt wurde.

Der Materialismus als Weltanschauung hat nun in den letzten Jahren bedeutend an Einfluß verloren. Aber er nimmt immerhin noch eine beachtenswerte Position ein und beherrscht vor allem noch einen guten Teil der Physiologen. Aber auch Psychologen, welche keineswegs dem Materialismus als endgültiger Weltanschauung huldigen, sondern zuweilen strenge Idealisten sind, haben die Tendenz, eine mindestens halb-materialistische Erklärung psychischer Geschehnisse der rein psychologischen vorzuziehen. Die Verfechtung eines solchen „methodischen Materialismus" geht auf Schopenhauer, besonders aber auf F. A. Lange zurück, dessen „Geschichte des Materialismus" den philosophischen „Kritizismus" mit der Anerkennung des streng mechanischen Zusammenhanges der physischen Erscheinungen als solcher vereinigt. Gefördert wurde der psychologische Materialismus, abgesehen von der engen Verbindung, welche die neuere Psychologie mit der Physiologie einging, auch durch jenen „Sensualismus", welcher das Seelenleben in einen Komplex von Empfindungen auflöste, aus welchen auch die höheren Geistesakte (Denken, Wollen usw.) abgeleitet wurden. Das Psychische, auf einfache Empfindungen zurückgeführt, ließ sich leichter als eindeutig zugeordnete Funktion physischer Prozesse dartun.

Jede typische Richtung philosophischer Denkweise, welche ebenso im Wesen der Dinge wie in der Natur des Intellekts angelegt ist, hat ein Fundament in der Erfahrung und in logischen Forderungen allgemeiner Art. So wie wir die „empirische Dualität" des Psychischen und Physischen als das gesicherte Fundament des Dualismus gefunden haben, haben wir jetzt zu suchen, worauf sich der Materialismus mit Recht stützen kann.

Die Erfahrung, welche der Materialismus in seinem Sinne deutet, ist die „Abhängigkeit“ psychischer Zustände und Veränderungen von Vorgängen im leiblichen Organismus und das „Gebundensein“ der Bewußtseinsprozesse an ein organisches Substrat und dessen Erregungen, an ein Zentralnervensystem insbesondere. Der Ausfall bestimmter Sinnesorgane oder Sinnesfunktionen bedingt die Abwesenheit bestimmter Empfindungen. Defekte oder Hemmungen im Gehirn sind von bestimmten Störungen des Bewußtseins, des Psychischen begleitet.[1] Ein entwickelteres, differenzierteres Nervensystem hat ein reicheres, feineres Bewußtsein zur Folge. Modifikationen der leiblichen Zustände aller Art machen sich in Veränderungen der Empfindungen Gefühle, Affekte, Triebe, des Vorstellungsverlaufs usw. mehr oder minder geltend. Umgekehrt sind mit psychischen Vorgängen und Veränderungen, z. B. mit Affekten bestimmte Erscheinungen physiologischer Art (Bewegungen, Pulsveränderungen, sekretorische Vorgänge u. a.) verknüpft. In der Tat besteht also eine innige Koordination psychischer und physischer Vorgänge und Zustände. In der Tat kennen wir kein seelisches Geschehen, das nicht an ein physisches „Substrat“ und Geschehen gebunden erscheint. Und doch nötigt das nicht, sich zum Materialismus zu bekennen.

Die Erfahrung als solche lehrt uns keineswegs ein „Hervorgehen“ psychischer Zustände aus physischen. Was sie zeigt, ist nur die Tatsache, daß Psychisches nirgends und niemals eindeutig ohne Physisches auftritt und daß dessen Modifikationen in bestimmter, regelmäßiger Be-

---

[1]) Es sei nur an die verschiedenen Formen der Aphasie und deren Abhängigkeit von Defekten in bestimmten Partien der Großhirnrinde, an den geistigen Verfall beim Paralytiker, an die Depressionen des Bewußtseins unter dem Einflusse eines Gehirntumors, an die Abhängigkeit intellektueller und emotioneller Zustände vom Wechsel und der Verschiedenheit leiblicher Beschaffenheiten, an die Parallelität geistiger mit körperlicher Entwicklung u. a. erinnert.

ziehung zu physischen Modifikationen stehen. Es besteht hier eine Art Funktionsverhältnis im Sinne der Mathematik, wonach mit einem bestimmten psychischen Vorgang A ein bestimmter physiologischer Vorgang B und umgekehrt „verbunden“ erscheint. Das Auftreten von A läßt auf Grund der Erfahrung und ihrer gedanklichen Ergänzung auf das Dasein von B schließen, und umgekehrt ist zu erwarten, daß wo — unter völlig gleichen Bedingungen — B sich zeigt (oder zeigen könnte), auch A auftreten wird. So z. B. weist eine Empfindung a auf einen Nervenprozeß *α* hin und dieser hat jene zum Korrelat. Es bleibt hierbei noch völlig offen, ob das Funktionsverhältnis kausal zu deuten ist. Daß ein psychischer Vorgang die (mathematisch-logische) „Funktion“ eines physischen ist, nötigt noch nicht zu der Annahme, daß jener eine „Wirkung“ des letzteren ist. Es könnte, zum Teil wenigstens, sich auch umgekehrt verhalten, d. h. der physiologische Prozeß könnte eine Wirkung oder „Begleiterscheinung“ des psychischen Geschehens sein oder es könnten auch beide Wirkungen oder Erscheinungen einer gemeinsamen, einheitlichen Ursache, also eines Dritten sein. Es könnte also sein, daß die Erregung des an sich unbekannten Wesens, das der Erscheinung „Mensch“ zugrunde liegt, sowohl in einem psychischen als auch in einem physischen Geschehen zum Ausdruck kommt. Daß es ein Psychisches ohne physisches Substrat nicht gibt, würde dann eigentlich bedeuten, daß das Wesen, welches Bewußtsein, seelisches Leben hat, eben dasselbe ist, welches sich zugleich als Körper darstellt, und daß nur ein höher differenziertes Wesen, welches auch leiblich als komplizierterer Organismus erscheint, eines reicheren, feineren Seelenlebens fähig ist. Man könnte sagen: so viel Differenzierung oder Vollkommenheit im physischen Sein und Geschehen, so viel auch im psychischen, nicht weil dieses die Wirkung des ersteren ist, sondern weil beide auf ein einheitliches höheres Wesen hinweisen.

Die „Abhängigkeit“ etwa des Denkens von einem feineren Zentralnervensystem würde bedeuten: erst wenn das bewußtseinsfähige Wesen sich in bestimmter Weise entfaltet, differenziert, sich eine „innere“ Organisation erworben hat, die im leiblichen Organismus zur sinnlichen, physischen Erscheinung kommt, ist ein Denken, ein höheres Geistesleben möglich. Der leibliche Organismus wäre dann zwar das (phänomenale) „Substrat“, aber nicht die Ursache, nicht das wahre, primäre Subjekt des psychischen Erlebens.

Die Psychologie kann und darf also, ja sie muß die funktionelle Abhängigkeit psychischer Vorgänge von physiologischen anerkennen und berücksichtigen, und sie braucht dabei keineswegs materialistisch zu sein. Ja, sie darf es nicht sein, will sie wahrhaft empirisch verfahren, jede metaphysische Interpretation vermeiden und den logisch-methodologischen Forderungen sowie den erkenntniskritischen Einsichten Genüge tun.

Zunächst ist es leicht einzusehen, daß das Psychische nicht selbst eine Art des Physischen sein kann. Es als einen Stoff anzusehen, der vom Gehirn produziert wird, davon sind auch die Materialisten schon abgekommen. Man sieht ein, daß ein Bewußtseinsvorgang kein beharrliches Ding, keine Substanz ist, die irgendwie im Gehirn produziert und ausgesondert werden kann. Es fehlen dem psychischen Geschehen alle Merkmale eines Stoffes, denn es ist nichts räumlich Ausgedehntes, Bewegliches, Widerstand Leistendes, und von einem übersinnlichen, immateriellen Stoff kann man hier auch nicht sprechen, da das Bewußtsein überhaupt nichts Dingliches, Ruhendes ist. Treffend bemerkt Lotze (Medizin. Psychol. S. 44), wenn das Geistige eine Gehirnaussonderung wäre, so müßte es schon vor der Absonderung im Gehirn vorhanden sein, und zwar entweder schon als etwas Psychisches, dann ist dieses nicht erst durch Absonderung entstanden, oder als ein Physisches,

dann weiß man nicht, wie die Aussonderung daraus ein Psychisches machen soll.

Gut, sagen manche Materialisten, das Psychische ist kein Stoff, aber es ist eine Art des physischen Geschehens, es ist nur eine Bewegung, besonders komplizierter Art. Diese Behauptung nun widerlegt sich einfach durch den Hinweis auf jedermanns Erfahrung. So wenig eine Farbe einem Tone, ein Quadrat, einem Kreise qualitativ gleich sein kann, so wenig hat es einen Sinn, zu sagen, ein Bewußtseinsvorgang, also eine Empfindung des Roten, ein Gefühl der Lust, ein Urteilsakt, ein Willensentschluß, ein Verstehen u. dgl. sei nichts anderes als eine Gehirnbewegung. Wir brauchen nur eine wirkliche oder gedachte Bewegung, d. h. einen Ortswechsel, mit einem der genannten psychischen Vorgänge zu vergleichen, so finden wir unmittelbar, daß die Qualität, das Was und Wie des einen von dem des andern sich fundamental unterscheidet. Die prädikativen Bestimmtheiten einer Bewegung, eines elektrischen, magnetischen Vorganges sind ganz andere als die eines Schmerzes, einer Vorstellungsassoziation, eines Gedankens. Was wir als Schmerz usw. bezeichnen und meinen, hat einen ganz andern Inhalt, eine ganz andere Beschaffenheit als dasjenige, was wir als Bewegung, als physische Energie wahrnehmen oder denken. Wer also etwa Denken und Bewegung gleichsetzt, glaubt etwas zu denken, was sich gar nicht ausdenken, nur sagen läßt. Da ein psychischer Vorgang eben in etwas anderem als in einer Bewegung besteht, in einer Qualität, die sich nicht wegleugnen läßt, da sie ja wirklich von jedem erlebt wird, und da dieses Qualitative nichts von einer Ortsveränderung aufweist, sich nicht als Bewegung beschreiben, definieren, legitimieren läßt, so ist die Behauptung, das Psychische sei nichts als Bewegung, einfach absurd.[1]

---

[1]) Ähnlich Paulsen, Einleitung in die Philos.[5] S. 86; Riehl, Der philosophische Kritizismus II, 1 S. 32; Külpe, Einleitung in die

In der Tat meint man bei der Identifizierung des Psychischen mit Bewegung oft, ja meistens etwas anderes. Das Bewußtsein, so glaubt man, sei etwas Unwirkliches, Wesenloses, es sei nur eine Art Schein oder Erscheinung, so wie es sich darstellt; in Wahrheit sei es ein physischer Vorgang, eine Bewegung oder Energie, die uns anders erscheint, als sie in der Tat ist. Ein Schmerz z. B. ist nur der Wiederschein einer bestimmten Bewegung in den Nerven, im Gehirn, nur diese Bewegung ist das Wirkliche an dem ganzen Erlebnis. Ist doch auch die Farbe, der Ton und jede andere analoge Qualität, die wir an den Dingen erleben, in Wahrheit nur ein Bewegungsvorgang, eine Summe von Schwingungen, die wir subjektiv als Farbe, Ton usw. auffassen. Darauf ist folgendes zu sagen. Erstens sind Farben, Töne usw., auch wenn sie auf Bewegungen beruhen sollten, deshalb noch weit entfernt davon, bloßer „Schein“ zu sein. Wir bilden uns nicht etwa ein, daß es solche Qualitäten gebe, sondern sie bestehen wirklich, d. h. sie sind wirkliche, unbezweifelbare Erlebnisse jedes in dieser Art empfindungsfähigen Wesens. Ebenso ist ein Schmerz, ein Gedanke, ein psychischer Vorgang überhaupt, nicht Schein, sondern etwas Wirkliches, ein Erlebnis. Es ist für das Subjekt da, es tritt mit anderen Erlebnissen als Glied des Bewußtseinszusammenhanges auf und es wirkt als solches auf das Seelenleben ein, etwa als Motiv zu einem Willensakt. Ist auch das Psychische nicht greifbar, tastbar, sinnlich wahrnehmbar, so ist es nichtsdestoweniger ein Geschehen, welches wirklich, wahrhaft besteht, es ist also kein Schein, d. h. nicht etwas, was bloß unserer Meinung nach oder bloß in unserer Einbildung, nicht aber im unmittelbaren Erleben besteht. Es ist ja das Erleben eines Subjektes selbst und als solches

---

Philos. S. 132; James, Principles of Psychology I, 146; Busse, Geist und Körper S. 26f. u. a.

über allen Zweifel erhaben. Aller Zweifel, alles Meinen setzt schon ein Erleben als Urfaktum voraus. Ohne ein Erleben, ohne ein Subjekt, welches etwas fälschlich beurteilt oder abnormal auffaßt, könnte es keinerlei Schein geben. Das Erleben, das Psychische, das Bewußtsein — drei Namen für dasselbe unbeschreibliche, aber jedem bekannte Geschehen — dokumentiert sich unmittelbar als seiend, als wirklich, es ist sogar, mit dem Inhalt, der zu ihm gehört, die einzige Wirklichkeit, die wir unmittelbar erfassen. Das Psychische kann demnach nicht bloßer Schein sein, es ist mindestens ebenso wirklich wie das Physische. Aber, wird man nun entgegnen, das Psychische könnte doch *Erscheinung* eines an sich, in Wahrheit anders Beschaffenen, also einer Bewegung sein, es könnte die subjektive Auffassung der Bewegung sein. Auch dies ist nicht möglich. „Erscheinung“ ist etwas, sofern es nicht das „An sich“ der Wirklichkeit selbst ist, sondern die Art und Weise, wie dieses sich einem erlebenden, wahrnehmenden Subjekt darstellt. Die Farbe z. B., wie sie unmittelbar empfunden wird, ist eine subjektive Erscheinung, d. h. sie ist die Art und Weise, wie ein optischer Reiz bestimmter Art und Stärke vom Subjekt erlebt wird. Zur Erscheinung wird etwas in Beziehung auf ein Empfinden, Wahrnehmen, psychisches Erleben. Es setzt also ein solches voraus. Das Bewußtsein selbst aber, in dem und für welches und durch welches bedingt etwas zur Erscheinung, zur Vorstellung wird, kann nicht selbst eine Erscheinung sein. *Das Bewußtsein ist nicht ein Objekt, welches einem Subjekt erscheinen kann, sondern es ist dieses Subjekt und dieses Geschehen, vermöge dessen erst eine Erscheinung statthaben kann, selbst.* Was die ursprüngliche Bedingung, das Konstituierende aller Erscheinung ist, kann nicht selbst Erscheinung sein. Es kann wohl sich selbst im einzelnen anders erscheinen als es in seiner Ganzheit und vollsten

Unmittelbarkeit ist, aber seiner Eigenart nach, als erlebendes, einen Zusammenhang von Bewußtseinsakten entfaltendes Subjekt ist es die Urbedingung jeder Erscheinung, ist es primäre, absolute Wirklichkeit und Wirksamkeit, ist es selbst ein „An sich“. Das Physische als solches kann, ja muß Erscheinung sein, da es ein erlebendes Subjekt, Empfindungen, Vorstellungen, Begriffe voraussetzt; aber das Psychische, dieses Empfinden, Vorstellen, Denken selbst, durch welches etwas dem Subjekt objektiv erscheint, ist nicht Erscheinung.[1])

Das Psychische ist also weder Bewegung selbst noch Erscheinung einer solchen. Es ist aber auch nicht eine Form physischer Energie und nicht Eigenschaft einer solchen. Zum Begriff der physischen Energie gehört erstens die räumliche Bestimmtheit, das Ausgehen derselben von räumlich bestimmten Zentren, zweitens die Fähigkeit, mechanische oder physikalisch-chemische Arbeit überhaupt zu leisten. Wir erleben eine Mannigfaltigkeit solcher Energien, aber das Erleben selbst, das Psychische, ist nicht eine solche Energie, es hat ganz und gar nicht die Merkmale derselben, ist keine physische Arbeitsleistung. Ein Gedanke oder Gefühl z. B. hat qualitativ mit dem, was wir als physische Energie, als Arbeitsfähigkeit eines Körpers bezeichnen, nichts gemein, ebensowenig wie mit der Bewegung. Und Erscheinung einer Energie kann das Psychische aus demselben Grunde nicht sein, der es unmöglich macht, daß das Subjekt-Erleben, die Bedingung und das Mittel des Erscheinens, selbst Erscheinung sei. Das Psychische hat wohl eine gewisse „Energie“, eine bestimmte Wirkungsfähigkeit im Reiche des Bewußtseins, aber es ist dies erstens eine ganz andere

[1]) vgl. Lotze, Mikrokosm. I ³, 175, 295; Bergmann, Untersuchungen über Hauptpunkte d. Philos. S. 336; Adickes, Kant kontra Haeckel 1. Aufl. S. 27; Busse, Geist und Körper S. 29 u. a.

Art des Wirkens als die mechanische Arbeitsleistung, und zweitens ist das Qualitative, Wesentliche des Bewußtseinsvorganges selbst dadurch noch nicht festgelegt. Psychische „Energie“ ist nicht eine Energie, welche die Eigenschaft hat, psychisch zu sein, sondern sie ist die Eigenschaft, Leistungsfähigkeit eines an sich primär Psychischen. Wer das Bewußtsein als Eigenschaft einer „Nervenenergie“ auffaßt, denkt nicht weniger materialistisch als derjenige, für den das Psychische nur die Eigenschaft bestimmter Nervenbewegungen ist. Beides, Energie wie Bewegung, gehört schon zum objektiven Inhalt eines (allgemeingültigen) Erlebens, es ist ein Bestandteil der objektiven Seite der Erfahrung und kann schon deshalb nicht mit der Subjektivität, dem Erlebnisakt identifiziert werden. Die Gleichung: Objektiver Inhalt des Erlebens = subjektiver Erlebnisvorgang ist absolut unaufstellbar, ist logisch unmöglich. Das Physische jeder Art gehört einer ganz andern Betrachtungsweise der Erfahrung und der Wirklichkeit an als das Psychische, so daß dieses niemals als Spezialfall oder Eigenschaft des erstern bestimmt werden kann.[1]) Das Moment des „für sich-Seins“, des „Subjektiven“ im Sinne der sich unmittelbar als solche wissenden Bewußtseinseinheit fehlt dem Physischen, Objektiven, denn dieses ist ja der in seiner möglichsten Abstraktion vom Subjekt betrachtete und gedachte Erfahrungsinhalt. Es ist absolut undenkbar, wie das Objekt eines subjektiven Erlebens oder ein Be-

[1]) Treffend bemerkt daher Riehl: „Energien gehören der Außenwelt an, der Welt der Objekte. Wie soll es also zu verstehen sein, daß irgendeine von ihnen sich selber subjektiv wird? Zwischen und inmitten jener objektiven Größen, die Energien heißen und welche, sofern sie erscheinen, für das Subjekt da sind, kann doch das Subjekt selbst nicht Platz nehmen“ (Einführung in die Philosophie der Gegenwart S. 157).

standteil, eine Eigenschaft desselben dem Erleben gleichgesetzt werden oder zu einem solchen Erleben selbst werden könnte.

Aber auch abgesehen von diesem erkenntniskritischen Umstande kann das Psychische nicht eine Eigenschaft des Physischen sein. Der Begriff des Physischen, Materiellen hat zum Inhalte eine Reihe von Bestimmtheiten, deren gemeinsames Wesen die Räumlichkeit ist.: Etwas ist physisch, ist ein Körper, ein Teil der Materie nur in bezug auf das Prädikat der Räumlichkeit und jene damit verknüpften Eigenschaften und Wirkungsfähigkeiten, welche als Veränderungen im Raume wahrgenommen werden oder sich als solche methodisch denken, konstruieren lassen. Die Prädikate, welche das Psychische, das Bewußtsein, das Erleben konstituieren, verhindern die Unterordnung des Psychischen unter den Begriff der Materie, des Körperlichen. Man kann höchstens sagen, dasselbe Wesen, welches als Körper erscheint, welches hinsichtlich seiner raum-zeitlich-dynamischen Eigenschaften Materie (oder „die Energie“) heißt, hat auch die Fähigkeit, zu empfinden, zu denken, zu wollen. Aber das ist kein Materialismus mehr, sondern eine Form der „Identitätslehre“, etwa Spinozismus, den ja neben dem Materialismus, aber ohne rechte klare Bestimmtheit, die Büchner, Haeckel e tutti quanti zuweilen bekennen. Seele und Leib können wohl zwei Daseinsweisen eines Wesens sein, aber die Seele kann nicht, auch nicht als „Komplex“ von Bewußtseinsvorgängen, ein Teil oder eine Eigenschaft des Leibes selbst sein. Gerade wenn man den Standpunkt physikalischer, naturwissenschaftlicher Betrachtung und Denkweise energisch und konsequent festhält, ist es nicht zulässig, die psychischen Vorgänge als „Eigenschaften“ des Gehirns oder gar der Gehirnprozesse zu bestimmen. Nur in laxem, „uneigentlichem“ Sinne kann man allenfalls, zum Zwecke der

Sprach- und Gedankenabkürzung, von psychischen „Eigenschaften“ der Nervenprozesse reden, wobei hier „Eigenschaft“ nur die Bedeutung einer „Funktion“ (im mathematisch-logischen) Sinne haben kann.

Das Psychische kann aber auch nicht Wirkung, Produkt, Resultat des Physischen sein. Es ist zunächst ganz undenkbar, daß das Physische, Objektive, ein Erfahrungsinhalt sich in ein Psychisches, Subjektives, ein Erfahren, Erleben, Bewußtsein verwandele. Das Subjektsein ist etwas durchaus Ursprüngliches, ein unableitbares Moment oder Prinzip der Erfahrung, ein Erfahrung- und Erlebnis-Bedingendes, das in keiner Weise aus dem durch es Bedingten, dem Erfahrungsinhalt erst hervorgehen, entstehen, sich ableiten kann. Das Objekt kann das Subjekt des Erlebens, der Erlebnisinhalt oder das Objektive das subjektive Erleben, mit dem zusammen es die, an sich einheitliche Grunderfahrung in ihrer Ganzheit bildet, nicht erzeugen, nicht bewirken. Die Heterogenität des Physischen und des Psychischen ist fundamentaler Art, sie ist ganz anderer Art als jede andere, innerhalb des Reiches physischer Geschehnisse zu konstatierende Ungleichartigkeit und Unvergleichbarkeit. Auch wenn es ein Körperliches völlig unabhängig von aller möglichen Erfahrung, also „an sich“ gäbe, wäre nicht abzusehen, wie es in ein Subjektsein irgendwie umschlagen könnte. Damit ein solches Objektives, Physisches in einen Bewußtseinsinhalt verwandelt werde, müßte schon ein Bewußtsein als Akt, Prozeß, ein Psychisches also bestehen, durch welches diese Umwandlung erfolgen könnte.

Daß physikalisch-chemische Reize im Gehirn etwas anderes bewirken können sollten als physische Zustände bezw. Zustandsänderungen, ist unerfindlich. Die Wirkung eines Körpers auf einen andern besteht ja in einer gesetz-

mäßigen, quantitativ bestimmbaren Änderung des Zustandes des zweiten Körpers, in einer molaren oder molekularen Bewegung oder in irgend einer Form von Energie. Alle äußeren und inneren (intraorganischen) Reize können also im Gehirn nichts anderes bewirken als bestimmte Veränderungen desselben, die als solche physischer Art sind. Niemand würde, auch mit den besten Instrumenten, im Gehirn jemals etwas anderes vorfinden als Bewegungen oder Energien physikalisch-chemischer Natur, Umlagerungen kleinster Teilchen. Etwas Seelisches im oder am Gehirn würde und könnte niemand finden, da, wie wir bereits dargetan haben, das Psychische weder selbst Bewegung noch eine Eigenschaft oder Bestimmtheit von Bewegung (oder Energie) ist. Mag eine Bewegung noch so kompliziert sein, sie bleibt immer Bewegung, weist rein aus sich selbst auf keine andere Seinsweise hin. Das hat schon Leibniz gut dargetan. „Man muß ferner notwendig zugestehen, daß die Perzeption und was von ihr abhängt, aus mechanischen Gründen, d. h. aus Gestalt und Bewegung, nicht erklärbar ist. Denkt man sich etwa eine Maschine, deren Einrichtung so beschaffen wäre, daß sie zu denken, zu empfinden und zu perzipieren vermöchte, so kann man sie sich unter Beibehaltung derselben Verhältnisse vergrößert denken, so daß man in sie wie in eine Mühle hineintreten könnte. Untersucht man alsdann ihr Inneres, so wird man in ihm nichts als Stücke finden, die einander stoßen, niemals aber etwas, woraus man eine Perzeption erklären könnte.“ [1]) Mag das Gehirn noch so fein organisiert sein, noch so leicht auf Reize reagieren, es ist ein Körper, und ein solcher kann immer nur, durch

[1]) Monadologie 17, G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie II, 439; Philos. Bibl. Bd. 108. „Man kann es wohl verstehen, daß die Maschine die schönsten Dinge der Welt hervorbringt, niemals aber, daß sie sich dieselben zum Bewußtsein bringt“ (a. a. O. S. 408f.).

was er auch erregt werden mag, in seiner, also in physischer Weise verändert werden. Diese Veränderungen sind nur durch Prädikate zu beschreiben, wie Physik und Chemie sie verlangen. Mögen wir sie noch so genau kennen und erkennen, so wird das Psychische, das mit diesen Gehirnprozessen verbunden sein mag, aus den Gehirnbewegungen selbst nicht zu ersehen, nicht kausal abzuleiten sein. Daß mit einem bestimmten Gehirnprozeß a ein psychischer Vorgang *a* verknüpft ist, kann ich nur dann erschließen, wenn mir erfahrungsmäßig schon bekannt und gewiß ist, daß *a* mit a regelmäßig koordiniert ist. Um also einen physiologischen Prozeß zur „Erklärung" eines psychischen Vorganges bezüglich seines Auftretens oder Ausbleibens oder Gestörtseins wenigstens indirekt verwerten zu können, muß uns der Zusammenhang beider Vorgänge oder wenigstens beider Arten, Typen von Vorgängen schon gegeben, bekannt sein. Rein für sich genommen, enthält der physiologische Vorgang nichts, was ihn als Ursache oder Grund des psychischen Geschehens begreifen ließe.

Das Psychische kann also nicht die Wirkung von Nervenprozessen sein, denn diese haben zwar bestimmte Wirkungen, aber sie sind als Zustandsänderungen im Leibe bekannt oder gedanklich zu bestimmen. Wie aus einer Gehirnbewegung eine Empfindung, ein Gefühl, ein Willensakt hervorgehen soll, erscheint völlig unbegreiflich. Es liegt hier aber nicht ein „Welträtsel" vor, dem gegenüber wir uns mit einem „Ignorabimus" bescheiden müssen, wie etwa Dubois-Reymond glaubt, sondern es ist ein solcher „Übergang" des Physischen ins Psychische logisch, methodologisch und erkenntniskritisch nicht anzunehmen. Gewiß wissen wir auch nicht, wie ein physischer Vorgang es anfängt, einen andern physischen Vorgang oder Zustand zu „bewirken", wie es z. B. kommt, daß Bewegung sich in Wärme „umsetzt". Aber hier sind die beiden Vorgänge

wenigstens Glieder einer einheitlichen, nämlich der raum-zeitlichen, physischen Art des Geschehens, sie sind nicht unvergleichbar, sind auf etwas Gemeinsames zu bringen, sei es — vom Standpunkte mechanistischer Naturerklärung — Bewegung, sei es — vom Standpunkt der energetischen Auffassung — physikalische Energie, Arbeitsfähigkeit von bestimmter Größe. Zwischen Empfindung und Bewegung aber fehlt es an einem auch nur denkbaren, methodisch zu setzenden inneren Zusammenhange dieser Art, die Empfindung bedeutet der Bewegung gegenüber etwas durchaus Neues, Heterogenes, sie läßt sich nicht als Kontinuation und Transformation der Bewegung auffassen. Nicht einmal hypothetisch läßt sich hier die Kluft zwischen Ursache und Wirkung überbrücken, während innerhalb der Reihe des physischen Geschehens die Verhältnisse viel günstiger liegen.[1]) Übrigens haben wir die Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem später noch genauer zu prüfen. Es wird sich zeigen, daß die Annahme eines Bewirktwerdens psychischer Vorgänge durch physiologische Prozesse zu Konsequenzen führt, welche den methodischen Voraussetzungen und Axiomen der Naturwissenschaft widerstreiten, so daß eine solche materialistische Psychologie in dieser Beziehung zum Teil genau dieselben Fehler begeht wie der Dualismus.[1]) Nur hat dieser immerhin dies voraus, daß er uns sagt, worin oder woran denn die

[1]) vgl. Lotze, Medizin. Psychol. S. 11; Mikrokosm. I³, 164 f.; Dubois-Reymond, Über die Grenzen des Naturerkennens 1891 S. 42, 69; Külpe, Einleit. in d. Philos.² S. 129; Adickes, Kant contra Haeckel S. 30 f.; Paulsen, Einl. in d. Philos.² S. 81 f.; L. Busse, Geist und Körper S. 40 u. a. nehmen hingegen an der Unvergleichbarkeit des Psychischen und Physischen keinen Anstoß bezüglich der Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen beiden (die aber Paulsen aus anderen Gründen ablehnt).

[1]) Wie Heymans es richtig dargetan hat (Einführ. in d. Met. S. 136 f.).

Gehirntätigkeit das Bewußtsein bewirkt, auslöst, nämlich in der Seele; wogegen der Materialismus das Gehirn man weiß nicht worauf wirken läßt, da es ja nach ihm keine Seele, kein besonderes psychisches Sein gibt. Daß das Gehirn, ein bestimmtes körperliches Ding, in einem anderen körperlichen Ding, dem übrigen Leibe, eine Zustandsänderung herbeiführt, ist ohne weiteres verständlich; daß das Gehirn aber ein psychisches Geschehen gleichsam im und am Nichts bewirken, daß es ein Nichtseiendes verändern könne, das erscheint doch absurd. Sollte das Gehirn überhaupt eine psychische Wirkung haben, so müßte schon ein Bewußtsein vorausgesetzt werden, welches durch Gehirnprozesse gereizt und modifiziert wird — offenbar die dualistische Theorie des Verhältnisses von Seele und Leib.

Es gibt nun eine Form des „psychophysischen Materialismus“, welche die psychischen Vorgänge, als einen Komplex elementarer Qualitäten (Empfindungen), für eine neben der Reihe der physischen Prozesse im Organismus hergehende „Begleiterscheinung“ hält, welche ihrer Qualität nach nicht aus dem Physischen abzuleiten, von dem kausalen Zusammenhange desselben aber abhängig ist, so daß die einzige Ursächlichkeit, welche den psychischen Zusammenhang gesetzlich bedingt und herstellt, im Physischen, in bestimmten Gehirnprozessen zu suchen ist (Münsterberg u. a.). Charakteristisch für diesen Standpunkt ist die Leugnung einer psychologischen Kausalität, einer immanenten Wirksamkeit und Gesetzlichkeit des Psychischen.

Zunächst müssen wir diesem Standpunkte gegenüber wieder betonen, daß das Psychische weder eine bloße Begleiterscheinung, ein „Epiphaenomen“ physiologischer Prozesse, noch ein Abstraktionsprodukt gleich dem Physischen ist. Das Physische als solches ist der objektive Inhalt des Erlebens in seiner relativen Verselbständigung und Unabhängigkeit vom individuellen Erleben, es ist bei ihm vom

Subjekt und der Bedingtheit durch dasselbe methodisch abstrahiert worden. Aber auch wenn das Physische mehr wäre als ein objektiver Erfahrungsinhalt, ein Ideales oder eine Erscheinung, auch wenn es ein „Ding an sich" wäre, könnte es keine Begleiterscheinung psychischer Art haben. Um sich irgendwie „erscheinen" zu können, müßte das Physische schon mehr als physisch sein, denn „sich erscheinen" ist schon eine psychische, geistige Funktion. Das Psychische ist eben, man mag sich drehen und wenden wie man will, nicht aus dem Physischen herauszulocken, ja es ist überhaupt als allgemeines Prinzip nicht abzuleiten. Das Psychische, das Bewußtsein, die Subjektivität ist ein ursprüngliches Prinzip der Wirklichkeit, ist Voraussetzung jedweder Erklärung seines Bestehens. Es ist nicht Erscheinung, sondern (als Prinzip) ein „An sich", es hat und ist absolute, unmittelbare, primäre Wirklichkeit. Es ist nicht Begleiterscheinung des Physischen, es ist diesem nicht subordiniert, sondern mindestens ebenso wirklich und wirksam wie das Physische, mit dem zusammen es das einheitliche Sein und Geschehen im Organismus bildet. Eher läßt sich noch umgekehrt das Physische als Begleiterscheinung des Psychischen ansehen, denn hier ist wenigstens die Möglichkeit des „Erscheinens" gegeben. Abzulehnen ist ferner die Ansicht, das Psychische, wie es die Psychologie untersuche, sei nicht das lebendige Geistesleben, welches schöpferische Kraft besitzt, sondern eine unwirksame, unwirkliche Abstraktion vom Subjekt, ein abstraktes Gebilde, ein Produkt der Analyse, welches als solches ebensowenig existiere wie etwa das Atom. Diese Ansicht Münsterbergs enthält ja etwas Richtiges, übertreibt aber die Anologie der Psychologie zur Physik. Die physikalische Analyse ist rein quantitativer Art, sie zerlegt die Körper gedanklich in letzte Einheiten, um das zusammengesetzte Geschehen in der Natur besser, leichter, einheitlicher verstehen und berechnen zu können. Diese

letzten Einheiten sind rein begrifflicher und hypothetischer Art, sie sind vielleicht bloße methodische Fiktionen. Anders die psychologische Analyse. Diese ist wesentlich qualitativer Art, sie sucht den Reichtum an Qualitäten, der im Bewußtsein und den komplizierten Formen desselben eingeschlossen liegt, immer klarer, immer vollständiger und genauer zu apperzipieren und begrifflich zu ordnen. Diese Qualitäten kommen allerdings nie und niemals isoliert oder absolut „rein“ vor, die „reine Empfindung“, das „reine Gefühl“ usw. sind sicherlich als solche schon Abstraktionsprodukte. Aber deshalb sind die „Elemente“ des Bewustseins noch nicht „unwirklich“. Sie sind vielmehr wirkliche Bestandteile, Faktoren des Bewußtseins, sie gehören dem Erleben selbst an, haben unmittelbare anschauliche Wirklichkeit. Für das Bewußtsein als solches ist Bewußtsein und Sein identisch. Was im und für das Erleben als Element sich apperzipieren läßt, ist eo ipso ein wirklicher Bestandteil des Psychischen, Geistigen, und was im Bewußtsein als Einheit sich setzt und erfaßt, ist eo ipso wirkliche Einheit; der äußerliche Gegensatz von Subjekt und Objekt fällt innerhalb der Subjektivität, der Geistigkeit als solcher völlig weg, damit auch der Gegensatz von Erscheinung und Sein. Richtig ist nur, daß das konkrete Geistesleben nicht eine Summe von Empfindungs- und Gefühlselementen ist, welche schon vorher selbständig existieren. Richtig ist ferner, daß solche isolierte Elemente, die ja gar nicht existieren, nichts wirken, daß sie „inkausal“ sind. Richtig ist, daß wenn das Bewußtsein ein Aggregat, ein Komplex solcher Elemente wäre, ein innerer Zusammenhang, eine wahre Einheit des Bewußtseins, eine Kontinuität desselben nicht zustande käme. Da aber die psychischen Elemente nur Glieder, Faktoren des einheitlichen Bewußtseinszusammenhanges sind, aus dem sie die Aufmerksamkeit, die Apper-

zeption zu methodischen Zwecken heraushebt, da sie dem Seelenleben immanent sind, wirklich zu ihm gehören, so sind sie keine Fiktionen oder Gedankengebilde gleich den Atomen. Ferner kann die Psychologie nicht vom erlebenden Subjekt abstrahieren, weil das Wesen des Psychischen gerade darin besteht, daß etwas für ein Subjekt da ist als dessen Zustand, Akt, Erlebnis. Was den Psychologen interessiert, ist die typisch-individuelle Art des Erlebens als Subjektverhaltens in seiner Gesetzlichkeit, nicht aber ein Komplex fiktiver Gebilde, die eine unmögliche Stelle zwischen Natur und Geist einnehmen.

Ist dem so, dann hat die Psychologie auch die Aufgabe, den Zusammenhang im geistigen Leben als solchen zu erforschen und die ihm immanente Gesetzlichkeit und Kausalität zu ergründen. Die Physiologie kann niemals an die Stelle der Psychologie treten; die Psychologie gibt sich selbst auf, wenn sie auf die rein psychologische Erklärung der Bewußtseinsvorgänge und Bewußtseinszusammenhänge verzichtet. Es ist aber gar nicht möglich, psychische Zusammenhänge rein physiologisch zu erklären. Zunächst ist es klar, daß wenn physische Einzelprozesse nicht psychische Zustände „bewirken“ können, es auch nicht möglich ist, daß raumzeitliche Zustände als Verbindungen von Nervenprozessen irgendwelche psychische Wirkungen haben können. Gesetzt also, es ließen sich aus physiologischen psychische Zusammenhänge „erklären“, so braucht und vermag man deshalb noch nicht die Annahme zu machen, daß der psychische Zusammenhang (z. B. eine Assoziation) durch den physiologischen Konnex „erzeugt“ wird. Diesen groben Materialismus begehen Psychologen wie Münsterberg allerdings nicht. Aber auch die Meinung, als ob der psychische Zusammenhang, der von dem physischen nur funktionell, indirekt abhängig sein soll, aus dem letzteren jedenfalls allein zu erklären sei, ist unhaltbar. Die Physiologie der zentralen Nervenprozesse, der Gehirnleistungen,

bedarf schon der Psychologie als Hilfswissenschaft, kann allein mit den anatomisch-histologischen Gehirnbefunden nichts anfangen. Erst muß man mittelst der „innern“ Erfahrung psychische Zusammenhänge kennen gelernt und begrifflich fixiert haben, bevor man die zugehörigen Gehirnprozesse in ihren funktionellen Leistungen, in ihrer neuropsychischen Bedeutung überhaupt und im einzelnen verstehen kann. Ohne z. B. die als „Assoziation“ bezeichnete psychische Verbindungsart schon zu kennen, vermöchte der Physiologe nicht einmal das Wenige, Unzureichende betreffs der parallelen Gehirnfunktionen auszusagen, worüber er heute verfügt. [1]) Weit entfernt, daß der Physiolog erst psychische Zusammenhänge begrifflich setzt und erklärt, geht er schon immer bewußt oder unbewußt, direkt oder indirekt, von einem psychologischen Befund und dessen immanenter Interpretation aus. Je mehr die Psychologie fortschreitet, je weiter die Physiologie sich von der Plumpheit der Vulgärpsychologie, von den Konstruktionen der spekulativ-metaphysischen Psychologie frei macht und entfernt, desto günstigere Resultate kann sie auf dem Gebiete der Gehirnlehre erzielen. Gleichwohl wird immer da, wo der Charakter der innern Erfahrung schon längst gesetzliche Zusammenhänge des Bewußtseins aufgezeigt hat, die Physiologie mit Hypothesen sich begnügen müssen. [2])

---

[1]) Nach Wundt hat die Physiologie „viel mehr Fragen an die Psychologie gestellt, von deren Beantwortung ihre eigene Deutung der Befunde abhängt, als daß sie selbst imstande gewesen wäre, die psychologische Analyse zu unterstützen“ (Die Philos. im Beginn des 20. Jahrhund. I, 25; vgl. Grundzüge der physiol. Psychol. II[4], 629 Philos. Studien XII, 14 f. 17, 20, 30 ff). Vgl. dazu R. Wahle, Über den Mechanismus des geist. Lebens, S. 9.

[2]) Man weiß eigentlich nur das sicher, daß es so etwas wie „Bahnung“ gibt, daß Prozesse, die oft in einer Nervenleitung oder in Nervenzellen verlaufen, diese Wege für sich leichter gangbar machen, was man sich molekularmechanisch oder chemisch

Es ist sehr fraglich, ob für die Mannigfaltigkeit psychischer Verbindungen jemals das entsprechende Korrelat im Gehirn sich finden wird. Sollte aber auch der Mechanismus des Gehirns völlig lückenlos uns zugänglich werden, aus ihm allein würden wir nicht das Geringste in psychologischer Beziehung verstehen, wenn nicht schon eine bestimmte Koordination psychischer und physiologischer Prozesse bekannt wäre. So wenig man es einem Nervenprozeß anmerken kann, daß ihm eine bestimmte Empfindung parallel geht, wenn man nicht schon das Parallelgehen beider kennt, ebensowenig vermag man aus der Auffindung gewisser Bahnen, Faserzüge u. dgl. im Gehirn schon zu entnehmen, welcher psychische Zusammenhang mit der Funktion dieser Gehirnpartien verbunden ist. Was die Physiologie für die Psychologie leisten kann, ist gewiß nicht zu unterschätzen, insbesondere hat die Sinnesphysiologie der Seelenkunde wichtige Dienste leisten können und auch sonst haben physiologische Hilfsmittel und Methoden zur Unterstützung, Ergänzung und Vertretung psychologischer Gesichtspunkte und Ergebnisse hohen Wert. Die Sache liegt so: Von der Psychologie, die eine selbständige Wissenschaft der unmittelbaren (innern) Erfahrung ist und die als solche den Zusammenhang der psychischen Elemente und Momente festlegt, erhält die Physiologie Fingerzeige für die Erforschung der Gehirnfunktionen und ihrer Zusammenhänge. Nachdem sie einmal mit annähernder Sicherheit die Koordination bestimmter psychischer mit gewissen physiologischen Verbindungen konstatiert hat, vermag sie samt der Nerven-

---

Kassowitz u. a.) begreiflich macht. Man glaubt „Assoziationssphären“ annehmen zu dürfen, lehnt aber die Flechsig'sche Theorie der „Assoziationszentren“ meist ab, ebenso die Ansicht, daß bestimmten Vorstellungen und anderen Einzelgebilden einzelne Ganglienzellen entsprechen. Man weiß noch nicht genau und sicher die Art der anatomisch-funktionellen Verknüpfung der verschiedenen Gehirntrakte zu bestimmen.

histologie der Psychologie zu bieten: 1. eine teilweise Veranschaulichung und Analogisierung von Bewußtseinszusammenhängen; 2. Fingerzeige zur noch genaueren Untersuchung und Formulierung psychischer Zusammenhänge; 3. einen vorläufigen oder endgültigen Ersatz, ein Surrogat, eine Substitution für Lücken des Bewußtseinszusammenhanges selbst, mit dem Vorbehalt, daß die wahre Erklärung, das wahre Verständnis auch hier nur rein psychologisch zu erzielen wäre.[1] Psychologie und Physiologie sind Wissenschaften, welche einander ergänzen und unterstützen, das darf aber nicht auf Kosten der Konsequenz und möglichsten Festhaltung des einen oder des anderen Standpunktes der Wirklichkeitsbetrachtung geschehen. Wie es der Methodik der Einzelwissenschaft keineswegs angemessen ist, physikalisch-chemische Vorgänge als solche psychologisch erklären zu wollen, ebenso unwissenschaftlich ist es, die psychologische Erklärung der psychischen Prozesse und Zusammenhänge durch die physiologische Auffassung zu ersetzen, zu verdrängen. Es ist bemerkt worden, Psychisches könne doch nicht durch Psychisches, d. h. durch sich selbst erklärt werden, man müsse zu etwas Außerpsychischen übergehen, um daraus das psychische Geschehen begreiflich zu machen.[2] Darauf ist zu erwidern, daß allerdings das Psychische als Prinzip, als allgemeine Seinsweise, nicht weiter aus psychischem

[1]) Beispiele: ad 1. Die „Bahnungen" u. dgl. im Gehirn als Veranschaulichung von Übungs- und Assoziationsvorgängen; ad 2. Struktur und Funktion der Netzhautelemente als Hilfsmittel für die Theorie des Sehens; ad 3. Physiologische „Dispositionen" (Molekülumlagerungen, potentielle Energien u. dgl.) als Surrogat für die nicht bewußten psychischen Dispositionen, Anlagen u. dgl.; Gehirnstörungen als Surrogat für nicht bewußte oder nicht apperzipierbare psychische Störungsfaktoren.

[2]) R. Goldscheid, Zur Ethik des Gesamtwillens I, 10ff; R. Wahle, Über den Mechan. d. geist. Lebens, S. 14.

Sein zu deduzieren ist, ebensowenig wie das Physische als allgemeine Daseinsweise physikalisch zu erklären ist. Aber wie es dem Naturforscher gestattet ist und von ihm geradezu gefordert wird, einzelne physische Vorgänge aus der Gesetzlichkeit und Kausalität des Physischen selbst, aus dem Zusammenhange mit anderen physischen Vorgängen zu erklären, ebenso muß und darf der Psycholog bestimmte psychische Einzelfälle als Repräsentanten typischer psychischer Prozesse, als Glieder des psychischen Zusammenhanges, als Abhängige anderer psychischer Geschehnisse und Zustände erklären. So lassen sich Vorstellungen als Produkte der Verschmelzung und Komplikation von Empfindungen, Affekte aus dem Zusammenwirken von Gefühlen und Vorstellungen, Willenshandlungen aus Zusammenhängen von Gefühlen, Empfindungen, Vorstellungen begreiflich machen, Handlungen der verschiedensten Art aus typischen Gefühls- und Willensreaktionen, aus typischen Impulsen und Motiven ableiten.

Das Recht, eine eigene psychologische Kausalität anzunehmen, zu setzen kann niemand bestreiten, der unbefangen den Standpunkt der innern Erfahrung würdigt. Wir brauchen nicht erst eine Kausalität von außen, sei es vom Physischen oder (wie E. v. Hartmann will) vom „Unbewußten" her in das psychische Geschehen hineinzutragen. Weit entfernt, keine eigene Kausalität zu besitzen, ist das Bewußtseinsleben sogar der subjektive Urquell aller Kausalität, es ist die einzige Wirklichkeit, an und in der wir Wirksamkeit, Wirken (relativ) unmittelbar erleben oder setzen können, und von hier aus übertragen wir erst die Kategorie der „Wirksamkeit" auf das objektive, physische Geschehen, welches für uns dadurch erst zur Manifestation uns analoger aber für unser Wahrnehmen durchaus „transzendenter" Faktoren wird.[1]) Jedenfalls ist

[1]) vgl. meine Kritische Einführ. in d. Philos. S. 114ff.; L. W. Stern, Person und Sache I.

der Zusammenhang im Psychischen „innerlicher“, durchsichtiger als der Konnex physikalischer Vorgänge, deren inneres „Band“ uns nicht selbst objektiv gegeben ist. Jedenfalls läßt sich das Denkgesetz von Grund und Folge, die logische Wurzel des Kausalitätsbegriffs, ebensogut auf das psychische Geschehen anwenden als auf das physische. Bestimmte Gefühle bewirken typische Willensreaktionen, Affekte und Leidenschaften zeigen sich als Ursachen von psychischen Wirkungen verschiedener Art; die Aufmerksamkeit, das Denken beeinflußt den Ablauf von Vorstellungen; durch Prozesse der Verschmelzung, Komplikation, assoziativen und apperzeptiven Synthese entstehen mannigfache geistige Gebilde, kurz überall im psychischen Leben tritt eine Wirksamkeit eigener Art zutage, aus welcher die psychischen Verbindungen und Zusammenhänge in typischer Weise resultieren und durch welche sie mindestens besser, „exakter“ als durch physiologische Hypothesen zu erklären sind. Denn auf dem Gebiete geistigen Lebens kommt es in erster Linie auf die Qualität an, und dieses Qualitative des psychischen Geschehens ist durch die mehr quantitative Wirklichkeitsbestimmung der Physiologie nicht zu ersetzen. Die Eigenart psychischer Gebilde, das Hervorgehen neuer Qualitäten und Werte durch Synthese von Elementen und einfacher Gebilde zu höheren Gebilden, das „Wachstum geistiger Energie“, d. h. die „schöpferische“ Produktion immer neuer geistiger Qualitäten und Werte, die Zunahme des Reichtums an geistigem Gehalt des Bewußtseins, die Mannigfaltigkeit der Beziehungen zwischen diesen Inhalten ist physiologisch nicht begreiflich zu machen.[2]) „Auf der einen Seite steht vor uns die Ärmlichkeit und qualitative Undifferenziertheit des nervösen Geschehens . . . Auf der andern Seite stellt sich gegenüber der innere Reichtum, die feine Differenzierung, die Unzahl

[2]) Wundt, System der Philosophie [2], S. 301 ff.; Philos. Stud. X 107 ff.; Logik II [2], 2 S. 275 ff.; Grundriß der Psychol. [5] S. 395 f.

wechselnder Nuancen des Seelenlebens" (H. Schwarz, Der moderne Materialismus S. 70).

Diese psychische Kausalität ist freilich nicht so zu denken, als ob es eine Summe psychischer Agentien gäbe, die selbständig miteinander in Wechselwirkung treten. Die psychischen Vorgänge sind keine Dinge, keine beharrenden Objekte, keine substantiellen Kräfte, sie verbinden und trennen sich nicht von selbst. Was im Psychischen „wirkt" ist schließlich immer die Psyche, die Seele, das einheitliche Subjekt, dessen Wesenheit sich im Bewußtsein entfaltet und unmittelbar-real bekundet. Typische Aktionen, Reaktionen und Passionen dieses Subjekts oder dessen Tätigkeiten sind es, deren Gesetzlichkeit im Zusammenhange der psychischen Einzelvorgänge sich darstellt.[1]) Es handelt sich bei allen Formen geistiger Verbindungen, Zusammenhänge und Gebilde um die Art und Weise, wie die vom Subjektzentrum gleichsam ausgehende Einheitsfunktion sich in der Mannigfaltigkeit der Subjekterregungen setzt und erhält. „Aktives" und „passives" Bewußtseinsgeschehen sind nur verschiedene Formen der „Reaktion" eines Erlebens-Subjekts auf die ihm zukommenden äußeren und inneren Reize. Die einzelnen Vorgänge, welche einem individuellen Bewußtseinszusammenhang angehören, sind voneinander abhängig erst als Glieder und Momente dieses Zusammenhanges bezw. als „Modi", als „Affektionen" und „Reaktionen" oder „Aktionen" des Subjekts, des seelischen Einheitszentrums. Ohne zur alten „Vermögenspsychologie" zurückkehren zu müssen, auch ohne Herbarts „Selbsterhaltungen" des einfachen Seelenlebens erneuern zu wollen, können wir doch den psychischen Kausalnexus, die gegenseitige Abhängig-

---

[1]) vgl. meine „Prolegomena zu einer philos. Psychologie", Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik Bd. 122 S. 80ff.

keit der Bewußtseinsvorgänge voneinander als Ausdruck und Resultat der einheitlichen und lebendigen Aktivität oder Reaktivität der Psyche, des Bewußtseinssubjekts auffassen. Diese Aktivität ist nicht, wie E. v. Hartmann[1]) glaubt, völlig und immer unbewußter Art, sie ist nicht jenseits alles Bewußtseins gelegen, sondern gehört diesem selbst an. Hätten wir nicht unmittelbar, im Willensentschluß, im planmäßigen geistigen Schaffen, in der Zwecksetzung des Bewußtseins psychische Tätigkeit, so kämen wir überhaupt nicht zum Begriff der Tätigkeit, deren Vorbild geradezu die Bewußtseinsaktivität selbst ist. Richtig ist nur, daß die geistige Tätigkeit als solche nicht dem einzelnen Bewußtseinsinhalt angehört, sie bekundet sich vielmehr in der „Form" des Bewußtseins, in dem lebendigen Zusammenhange desselben, von dem sie ebenso untrennbar ist, wie dieser von ihr. Richtig ist ferner, daß die Partialursachen bestimmter psychischer Vorgänge manchmal relativ unbewußt (oder auch unterbewußt) sind, d. h. sich der „Apperzeption" dauernd oder zeitweilig entziehen, indem sie nicht für sich aus der Ganzheit des Bewußtseins, des Erlebens heraus- und hervortreten, sondern gleichsam im „Hintergrunde" der Psyche bleiben. Prinzipiell aber ist die geistige Aktivität eine „Seite" des Bewußtseins selbst; ist sie ja doch das „Subjektive" desselben in seiner kraftvollen Beziehung zu fremden Subjekten und zu sich selbst. „Tätigkeit" ist etwas, was das Subjekt wohl nicht als bestimmten „Inhalt" unter anderen Bewußtseinsinhalten vorfindet, wohl aber eine Kategorie, die für das Subjekt selbst mehr als „formal" ist, weil sie die synthetische Einheitsfunk-

[1]) „Die unmittelbaren Ursachen des jeweilig gegebenen Bewußtseinsinhalts liegen jenseits des Bewußtseins und ebenso die Gesetze, nach denen diese außerbewußten Ursachen wirken" (Die moderne Psychologie S. 30). Vgl. O. Ewald, Kants Methodologie in ihren Grundzügen S. 85 ff.

tion des wollenden Bewußtseins selbst, die sich u. a. in der Setzung der Kategorien, der Grundformen aller Erfahrung, bekundet, zum Ur- und Vorbild hat. Ist Tätigkeit (Kraft, Wirken) eine „Kategorie“, so ist sie jedenfalls *eine Synthese, in welcher das Subjekt, die Ichheit, sich selbst am unmittelbarsten setzt und erfaßt.* Das Ich ist eben kein jenseits des Bewußtseins belegenes Ding mit unbekannten Qualitäten, sondern es ist ein sich in der Fülle seiner Erlebnisse selbst setzendes und erhaltendes, oder Einheit und Kraft bewährendes Agieren und Reagieren. Dies ist es freilich nicht als bloßes Objekt reflexiven Erlebens und Beurteilens, sondern als Subjekt als Einheit von und in „Tathandlungen“.

III. Die Identitätslehre.

1. Die Theorie.

Unter „Identitätslehre“ verstehen wir hier in weitestem Sinne jede monistische Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele, nach welcher ein und dasselbe Sein oder Geschehen, ein Identisches es ist, was in einer Beziehung psychisch, in einer anderen physisch heißt und ist. Im engeren Sinne gehört dazu auch die Betonung der empirischen Dualität physischer und psychischer Erscheinungen. Es ist also das Psychische nicht selbst eins mit dem Physischen, sondern es soll nur eine Wesenheit (substantialer oder aktualer Art) geben, welche sich auf zweifache Weise darstellt, ein Wesen mit zwei „Attributen“, mit zweierlei Daseins- oder Erscheinungsweisen oder aber eine einheitliche Erfahrung mit zweierlei Betrachtungsweisen. Psychisches und Physisches sind nicht Zustände zweier Arten von Substanzen, auch nicht zwei real getrennte, selbständige Reihen des Geschehens, sondern es gibt an sich nur eine Wirklichkeit und Wirksamkeit, deren Gehalt sich doppelt manifestiert, derart, daß je ein Modus der einen einem Modus der andern Daseinsweise oder Erscheinung entspricht. Seele und Leib sind demnach in Wahrheit nur ein Wesen, welches in bezug auf die Bewußtseinsprädikate Seele, in bezug auf die physischen Bestimmtheiten Leib heißt und ist. Diese Identitätslehre tritt in verschiedenen Modifikationen auf, bald

mehr dualistisch, bald mehr monistisch gefärbt, bald auf realistisch-kritischer, bald auf idealistischer Grundlage, bald mehr spiritualistisch, bald dem Materialismus sich nähernd.

Die Identitätslehre tritt historisch zuerst in realistischer und noch halbdualistischer Form auf als Lehre von dem einen Wesen mit zwei Grundeigenschaften. So im Hylozoismus der Stoa, nach welcher das „Pneuma", der universale, jedem Einzeldinge immanente Kraftstoff, zugleich geistig (vernünftig) und körperlich ist. Später schreibt Giordano Bruno den Wirklichkeitselementen (Monaden) Empfindungsfähigkeit und Ausdehnung zu, und einen ähnlichen Hylozoismus vertreten in der Folge Gassendi, Glisson, Maupertuis, Diderot, Robinet, Buffon, Goethe, Naegeli, Zöllner, Noiré u. a., gegenwärtig besonders Ernst Haeckel, letzterer in materialistischer Färbung (Die Perigenesis der Plastidule S. 38 f. Die Welträtsel S. 254 f.).

Realistisch, aber mit einer Wendung zum Phänomenalismus — im Sinne der Auffassung des Einzelseins als Erscheinung des allein absolutwirklichen Allseins — begründet Spinoza die Identitätslehre. In Wahrheit (an sich) gibt es nur ein Wesen, eine einheitliche, unteilbare, unendliche „Substanz". Diese hat zwei „Attribute": Denken (Bewußtsein) und Ausdehnung (Materialität). Jedes Einzelding ist ein „Modus", eine unselbständige Besonderung des göttlichen Allwesens. Da nun dieses (außer anderen) die beiden Attribute des Physischen und Psychischen hat, so ist jedes Ding zugleich körperlich und geistig, letzteres für sich oder bloß als Glied des allgemeinen Geistes, des göttlichen Intellekts. Geist und Körper, Seele und Leib sind also nicht — wie bei Descartes — zwei Substanzen, sondern nur zwei Seinsweisen eines Wesens, dessen Beschaffenheit und Wirksamkeit doppelt zum Ausdruck kommt, auf zweifache Weise begriffen, aufgefaßt wird. Der Mensch insbesondere ist Leib als Modus des Attributes „Aus-

dehnung“, Seele als Modus des Attributs Bewußtsein und ist doch nur ein Wesen, welches sich doppelt darstellt. Da aber Geistiges und Körperliches nur zwei Ausdrucksweisen derselben Wesenheit, d. h. des Zusammenhanges oder der Gesetzlichkeit im Allsein, in der Substanz sind, so gibt es keine Wechselwirkung zwischen ihnen, sondern jedem psychischen entspricht notwendig ein bestimmtes leibliches Geschehen.[1]) Der psychische Einzelzustand ist ja nur die „idea“‘ (das geistige Bild, der seelische Ausdruck) des zugehörigen leiblichen Zustandes. Die Seele ist keine Substanz, sondern die „idea corporis“, der dem Leibe entsprechende Komplex von Vorstellungen und anderen Bewußtseinsakten, und der Leib ist das „obiectum“ der Seele, das gegenständliche, physische Sein derselben Wesenheit, die subjektiv als Seele sich erfaßt (Ethica II, prop. XIII, XV, XIX squ). Beide aber sind „unum et idem individuum, quod iam sub cogitationis, iam sub extensionis attributo concipitur“ (l. c. prop. XXI).

Sieht man bei Leibniz davon ab, daß er anthropologischer Dualist ist, eine besondere Seelenmonade annimmt, so kann man ihn als Vertreter einer spiritualistisch gegefärbten Identitätslehre ansprechen. Das Körperliche ist nach ihm bloßes Phänomen, eine „wohlgegründete Erscheinung“. Zugrunde liegt dem Körperlichen eine Ordnung immaterieller Wesen, von Monaden. Es sind dies individuelle Zentren von „Perzeptionen“ und „Begehrungen“. Für sich sind diese Monaden rein psychisch, in ihrer Verbindung zu Komplexen erscheinen sie sich als räumlich ausgedehnte, bewegte, kurz als körperliche Dinge. Physisches und Psychisches sind also auch hier nicht zwei aufeinander wirkende Wesen oder Tätigkeiten, sondern nur zwei Daseinsweisen einer Wesenheit, die aber körperlich nur

---

[1]) „Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum“ (Ethica II, prop. VII).

in der sinnlichen Erscheinung, psychisch in ihrem unmittelbaren Eigensein ist. Das Seelische ist geradezu die (absolute) Wirklichkeit des Körpers, das, was in ihm real ist, beharrt und lebendig-primär wirkt. Der Körper ist eine Manifestation, Sichtbarwerdung, Erscheinung der in den verschiedensten Graden des Bewußtseins bis herab zum Unterbewußten existierenden Geistigkeit. Die Wirklichkeit ist, ihrer Totalität nach, ein Zusammenhang geistigen Seins, welcher sowohl psychisch als physisch zum Ausdrucke kommt, jede Monade ist ein lebendiger Weltspiegel, jede bringt auf ihre Weise, von ihrem Gesichtspunkt das Universum zum „Ausdruck", und alle ihre „innern" Zustände stellen sich im Zusammenhange der Monaden untereinander als physische Geschehnisse dar (Opera, ed. Erdmann p. 714 squ.; Monadologie 3ff.).

Man kann nun den Phänomenalismus noch weiter ausdehnen und noch subjektivistischer gestalten, als Leibniz es tut, dann kommt man zur Idee des völlig unerkennbaren „Ding an sich", welches uns nur in seinen, durch die Gesetzlichkeit unseres Intellekts bedingten Erscheinungen bekannt ist, zum „kritischen Idealismus" Kants. Nach ihm ist das Psychische unseres Bewußtseins als Gegenstand des „innern Sinnes" ebenso phänomenal, bloße Erscheinung wie das Physische. Aber, meint Kant, es wäre möglich, daß ebendasselbe Wesen (Ding an sich), welches den metaphysischen Urgrund des Psychischen bildet, zugleich — qualitativ oder „numerisch", das ist bei Kant nicht ganz sicher zu ersehen[1]) — das Ursubjekt des Physischen sei. „Ob nun ... gleich die Ausdehnung, die Undurchdringlichkeit ..., kurz alles, was uns äußere Sinne nur liefern können, nicht Gedanken, Gefühl, Neigung oder Entschließung sein oder solche enthalten werden, als die überall keine Gegenstände äußerer Anschauung sind, so

[1]) vgl. Busse, Geist und Körper S. 110ff.

könnte doch wohl dasjenige Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zugrunde liegt, was unsern Sinn so affiziert, daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt usw. bekommt, dieses Etwas, als Noumenon (oder besser als transzendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein." „Auf solche Weise würde ebendasselbe, was in einer Beziehung körperlich heißt, in einer anderen zugleich ein denkend Wesen sein, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können. Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, daß nur Seelen (als besondere Arten von Substanzen) denken; es würde vielmehr wie gewöhnlich heißen, daß Menschen denken, d. i. ebendasselbe, was, als äußere Erscheinung, ausgedehnt ist, innerlich (an sich selbst) ein Subjekt sei, was nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist und denkt" (Kritik der reinen Vernunft, Reclamsche Ausgabe S. 305 f.).

Solch ein „kritischer Monismus" wurde besonders im ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts herrschend, besonders als Lehre, daß das Wesen des „Ding an sich", des Identischen im Sinne eines „objektiven Idealismus" als Geist, objektive Vernunft und dergl. bestimmt wurde, deren Inhalt sowohl im Individuell-Psychischen als in der Natur, im Physischen sich entfaltet. Nach I. G. Fichte erscheint das Ich „von zwei Seiten angesehen, als Wille und als Leib" (System der Sittenlehre S .XVII). Fries nennt Seele und Leib „zweierlei Ansichten derselben Welt" (Neue Kritik der Vernunft II, 113) und nimmt an, daß uns „in den Geistestätigkeiten und im körperlichen Leben dasselbe Wesen erscheine, aber nach ganz verschiedenen Erscheinungsweisen" (Handbuch der psychischen Anthropologie § 2). Zur Geltung wurde die „Identitätsphilosophie" besonders durch Schelling gebracht. Nach ihm ist das „Absolute", die „Identität des Subjektiven und Objektiven", dasjenige Sein, welches, an sich übergeistig und übernatürlich,

sich im Psychischen wie im Physischen betätigt, entfaltet bekundet. Ideales und Reales sind zwei „Seiten" des einen Absoluten, so aber, daß die Natur der „sichtbare Geist" ist (WW., herausg. von K. F. A. Schelling, I, 10 S. 145; Ideen zu einer Philosophie der Natur [2] S. 64 ff.). Seele und Leib sind nur der zweifache Gedanke einer Wesenheit (WW. I 7, 417 ff.); die Seele ist der „unmittelbare Begriff" des Leibes (WW. I 6, 514). Weil ein Wesen es ist, das in Natur und Psyche wirksam ist, entsprechen bestimmten seelischen Zuständen bestimmte physische Daseinsweisen. Als verschiedene Seinsweisen eines und desselben Wesens, welches für sich geistig ist und als Leib nicht bloß erscheint, sondern auch in ihm, den es sich anbildet, wirksam ist, betrachten das Psychische und Physische C. G. Carus (Vorlesungen über Psychologie I, 12); L. Oken, Steffens (Anthropologie S. 307, 442); Suabedissen, Heinroth (Psychologie S. 197 f.); Burdach Anthropologie § 201, 208 ff., 391 ff.); Carriere, Fortlage u. a.

Nach Hegel sind Seele und Leib „eine und dieselbe Totalität derselben Bestimmungen". Der Leib ist die „Äußerlichkeit" der Seele (Ästhetik I, 154 ff.). Dieselbe Vernunft, welche in der Natur sich entfaltet, kommt im Geiste zum Bewußtsein ihrer selbst; die Seele ist ein Moment in der „dialektischen" Selbstentwicklung des Absoluten. Michelet, K. Rosenkranz, J. E. Erdmann betrachten ebenso die Seele als ideale Einheit desselben, was als leiblicher Organismus erscheint. „Der sogen. Zusammenhang des Leibes und der Seele besteht darin, daß es ein und dasselbe Wesen ist, welches als Mannigfaltiges und Äußeres, eben darum der Außenwelt Angehöriges und ihr Aufgeschlossenes Leib, als Eines und Inneres, welches als der immanente Zweck die Mannigfaltigkeit ideell setzt und durchdringt, Seele ... ist" (Erdmann, Grundriß der Psychologie § 14 f.). Im Sinne der Schleiermacherschen

Philosophie erklärt H. Ritter: „Wir haben von jedem erscheinenden Dinge zu setzen, daß es sich in reflexiven Tätigkeiten als Geist, jedem andern Dinge in äußern Zuständen als Körper erscheint“ (System der Logik I, 305). Beneke, Lotze, I. H. Fichte u. a. nehmen zwar ein besonderes Seelenwesen an, fassen aber zugleich den Leib als Erscheinung seelenähnlicher Wesen oder Kräfte auf. Ja nach dem letztgenannten Philosophen ist der Leib geradezu das „Raum- und Zeitbild“ der Seele (Anthropologie S. 257; Psychologie I, 13). Es gibt nach ihm einen „innern“ oder „Geistleib“, der „von der Seele selbst durch vorbewußte raumkonstruierende Phantasietätigkeit produziert“ wird (Psychol. I, 13, 66). A. Lasson identifiziert den „Leib an sich“, die innere Wirklichkeit und „Entelechie“ des Organismus mit der Seele (Der Leib S. 54, 71 f., 78 ff.). Nach E. v. Hartmann sind Seele und Leib „reelle Teilfunktionen als Glieder derselben absoluten Funktion des absoluten Subjekts“ (Die mod. Psychol. S. 335), so aber, daß die Seele dem Innensein der Leibesatome gegenüber ein Plus, eine Art „Zentralmonade“ bedeutet (a. a. O. S. 288 ff.). Es ist, wie Drews es formuliert, die Seele „das lebendige System von unbewußten . . . Willensakten der absoluten Substanz, deren äußere Erscheinung unser Leib und deren innere Erscheinung die Gesamtheit unserer bewußten psychischen Funktionen bildet“ (Das Ich S. 301). Das „Unbewußte“ ist also das Identische des Bewußtseins und des Leibes, beide sind Erscheinungen desselben (so auch I. H. Fichte, Psychol. I, 196).

Die Identitätslehre, wie sie jetzt in Kraft steht, geht hauptsächlich auf Schopenhauer und Fechner zurück, wenn sie auch im einzelnen teilweise modifiziert erscheint.

Nach Schopenhauer ist die Wirklichkeit an sich Wille, der Erscheinung nach Vorstellung, deren Inhalt das Physische bildet. Ein und dasselbe, der (an sich unbewußte) Wille faßt sich im Bewußtsein unmittelbar, als Leib aber

mittelbar, nämlich als sinnlich vermittelte „Objektität" seiner selbst, auf. Der Leib ist uns „auf zweifache Weise gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort ‚Wille' bezeichnet". „Mein Leib und mein Wille sind eines." Der Leib ist der „sichtbar gewordene Wille", der „sichtbare Ausdruck" desselben. „Die Aktion des Leibes ist nichts anderes als der objektivierte, d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens" (Die Welt als Wille und Vorstellung Bd. 1 §§ 18 ff.). Willensakt und Bewegung sind nur zwei Auffassungen eines Geschehens, denn was „der inneren Wahrnehmung (dem Selbstbewußtsein) sich als wirklicher Willensakt kundgibt, dasselbe stellt sich in der äußeren Anschauung, in welcher der Leib objektiv dasteht, sofort als Aktion desselben dar" (a. a. O. Bd. 2 C. 4).

Nach Fechner ist das „An sich" der Dinge ebenfalls immaterieller, geistiger Art. Das Geistige ist „Selbsterscheinung", unmittelbar sich selbst erfassende Wirklichkeit, deren es verschiedene Seinsstufen gibt, vom niedersten, dem Anorganischen zugrunde liegenden „Innensein" bis zum göttlichen Allgeist, der das Universum in sich befaßt und in dem auch jede Seele, jedes Individualbewußtsein einbeschlossen ist (Zend-Avesta II, 164 f.; I S. XIX, 252; Elemente der Psychophysik II, 455). Das Körperliche ist Erscheinung desselben Wesens, das sich selbst unmittelbar als Geist, als psychisch erfaßt. Der verschiedene („innere" oder „äußere") Standpunkt der Betrachtung ist es, was die eine Wirklichkeit bald als psychisch, bald als materiell erscheinen läßt. „In der Tat, ein gemeinschaftlich Wesen liegt der geistigen Selbsterscheinung und der leiblichen Erscheinung für anderes, als das Selbst ist, unter. Innerlich erscheint's sich selbst so, anderem äußerlich so; was aber

erscheint, ist eines (Zend-Av. I, 252 f.). „Was dir auf innerem Standpunkt als dein Geist erscheint, der du selbst Geist bist, erscheint auf äußerem Standpunkt dagegen als dieses Geistes körperliche Unterlage“ (Elemente der Psychophysik I, 4). Der Leib ist die „Außenseite“ desselben Wesens, dessen „Innenseite“ seelisch ist (Über die Seelenfrage S. 9 ff.). Die Seele ist das „einheitliche Wesen, das niemand als sich selbst erscheint“ (a. a. O. S. 110 ff.). „Das psychisch Einheitliche und Einfache knüpft sich an ein physisch Mannigfaltiges, das physisch Mannigfaltige zieht sich psychisch ins Einheitliche, Einfache oder noch Einfachere zusammen“ (Elemente der Psychophysik II, 526). Das Identische beider Erscheinungsweisen liegt in nichts als in der „untrennbaren Wechselbedingtheit“ beider (Über die Seelenfrage S. 220 f.). Es ist so, wie wenn ein Kreisbogen von innen gesehen konkav, von außen aber konvex erscheint. Ähnlich lehrt Paulsen: „Die Wirklichkeit wendet uns zwei Seiten zu; von außen, mit den Sinnen gesehen, stellt sie sich als Körperwelt dar, im Selbstbewußtsein, von innen gesehen, offenbart sie sich als seelisch-geistiges Leben“ (System der Ethik I [5], 207). „Das Körperliche ist Erscheinung und Symbol des seelisch-geistigen Lebens, dieses ist das eigentlich oder an sich Wirkliche“ (ibid. vgl. Einleitung in die Philosophie [2] S. 115). Ähnlich fassen das Verhältnis von Leib und Seele ferner auf F. A. Lange, Laßwitz, nach welchem dasselbe „System“ als „gesetzliche Verbindung eines Mannigfaltigen“ physisch ist in Beziehung auf andere Systeme, psychisch in Beziehung auf sich selbst (Fechner S. 154 ff.), E. Koenig, Adickes (Kant kontra Haeckel S. 65), C. Peters, Bruno Wille, Wundt (s. unten) u. a. So auch Ebbinghaus, welcher erklärt: „Seele und Nervensystem sind nichts real Getrenntes und einander Gegenüberstehendes, sondern sie sind ein und derselbe reale Verband, nur dieser in verschiedenen und auseinander fallenden Manifestations-

weisen. Seele ist dieser reichhaltige Verband, so wie er sich gibt und sich darstellt für seine eigenen Glieder, für die ihm angehörigen Teilrealitäten. Gehirn ist derselbe Verband, so wie er sich andern analog gebauten Verbänden darstellt, wenn er von diesen — menschlich ausgedrückt — gesehen und getastet wird (Grundzüge der Psychologie I, 42). Beide Manifestationsweisen des Wirklichen sind gleich echt und wahr, keine ist subjektiver Schein (a. a. O. S. 43). Ausgesprochener idealistisch-spiritualistisch ist die Identitätslehre bei Heymans. Die Wirklichkeit stellt sich uns „primär" als Reihe von Bewußtseinsprozessen, „sekundär" aber, in der Sinneswahrnehmung und der ihr entsprechenden Denkweise, als Reihe der möglichen Naturerscheinungen dar. Was im Subjekt A ein Bewußtseinsvorgang ist, wird von einem Subjekt B (oder dem „idealen Beobachter") als Gehirnprozeß beobachtet. Die physische Reihe ist nichts als die (ideale) Reihe möglicher Wahrnehmungen der primären Reihe des Psychischen, von der sie abhängig ist, wenn sie auch ihre eigenen Gesetze hat (Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinne Bd. 17 S. 62 ff.). Das Physische ist demnach nur der Zusammenhang von wirklichen oder vorausgesetzten, methodisch gedachten Wahrnehmungsmöglichkeiten (unter „günstigen Bedingungen"), denen an sich primäre psychische Prozesse in Subjekten entsprechen.[1]) Eine zum Teil verwandte Anschauung hat auch Ziehen (Psychophysiol. Erkenntnistheorie 1898; Über die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben 1902), der aber auch einen (idealistisch fun-

---

[1]) Den „psychischen Monismus" begründet Heymans ausführlich in seiner Einführung in die Metaphysik 1905 S. 227 ff. „Der Monismus nimmt an, daß die Gegenstände aller möglichen Hirnprozeßwahrnehmungen, also die Wirklichkeiten, welche unter günstigen Bedingungen diese Wahrnehmungen veranlassen könnten, im allerbuchstäblichsten Sinne mit den Bewußtseinsvorgängen identisch . . . sind" (a. a. O. S. 239).

dierten) „psychophysischen Materialismus“ vertritt (Zurückführung der Materie auf „reduzierte Empfindungen“).

Die letztgenannten Vertreter der Identitätslehre bezeugen die Neigung, die psychische Seite der Wirklichkeit als das in primärer Weise Reale, als das unmittelbare Eigen-Sein derselben zu betrachten. Bei anderen tritt die Identitätstheorie in einer realistisch-phänomenalistischen Art auf, so daß Psychisches und Physisches als gleichartige Erscheinungen oder Betrachtungsweisen einer und derselben Wesenheit gelten. Wir begegnen solch einer Ansicht bei A. Bain (Mind and Body, ch. 7; Mind VIII, 402 ff.), Huxley, P. Carus, nach welchem Geistiges und Körperliches „two aspects of one reality“ sind (Fundam. Probl. [2] S. 180 ff.), Clifford, Taine, Paulhan, Grot (Archiv für system. Philos. IV), Lewes (Probl. of Life and Mind II, 457 ff.), Spencer. Nach ihm erscheint dasselbe, was objektiv betrachtet ein Nervenprozeß ist, subjektiv als Empfindung. Beide sind „the inner and the outer faces of the same change“. Die absolute Realität, die uns zweifach erscheint, ist an sich unerkennbar (Princ. of Psychol. I [3] p. 107 ff., 627). Ferner bei Sibbern, Höffding (Psychol. [2] C. 2; Philos. Probl. S. 26 ff.) u. a. Riehl lehrt einen „kritischen Monismus“, demzufolge er Psychisches und Physisches als zwei Erscheinungsarten des Wirklichen bestimmt. Der Gegensatz von Körper und Geist hat nur „die Bedeutung entgegengesetzter Richtungen der Betrachtung“ (Der philos. Kritizismus II 1, 63). „Dasselbe, was vom Standpunkte des Ich ein Empfindungsprozeß ist, ist von dem des Nicht-Ich ein zerebraler Vorgang“ (a. a. O. S. 270). „Unser empirisches Ich ist der summarische Ausdruck der Einheit des individuellen Lebens, es ist dieselbe Einheit innerlich erfaßt, die sich den äußeren Sinnen als Organismus mit der Wechselwirkuug seiner Teile und seiner Funktionen darstellt“ (a. a. O. II 2, 198). In Wahrheit sind nur „zwei verschiedene Betrachtungsweisen eines einzigen Vorganges“

gegeben, welche „jederzeit auf zwei verschiedene Subjekte verteilt" sind. „Wir schließen auf die Identität des realen Vorganges, der dieser doppelseitigen Erscheinung zugrunde liegt. Die Welt ist nur einmal da; aber sie ist dem objektiven, auf die äußern Dinge bezogenen Bewußtsein als Zusammenhang quantitativer physischer Vorgänge und Dinge gegeben, während ein Teil derselben Welt einem bestimmten organischen Individuum als seine bewußten Funktionen und deren Zusammenhang gegeben ist" (Zur Einführ. in d. Philos. d. Gegenwart S. 164). Ähnlich erklärt Jodl: „Was in der inneren Wahrnehmung als Vorstellung, Gefühl, Gedanke von bestimmtem Gehalt und bestimmter Färbung auftritt, das würde uns, wenn wir uns in demselben Moment zugleich als organischen Körper und in unserer physischen Struktur vollkommen durchsichtig vor Augen haben könnten, als eine Koordination molarer und molekularer Bewegungen der Zentralteile in Nervenzellen und Nervenfasern entgegentreten und umgekehrt" (Lehrb. d. Psychol. C. 2 § 24).

Der Hauptvertreter der ideal-realistischen, spiritualistisch gefärbten Identitätstheorie der Gegenwart ist Wundt. Den Identitätsstandpunkt formuliert er auf einer dreifachen Grundlage, nämlich 1. methodologisch-erkenntniskritisch, 2. psychophysisch (psychologisch) und 3. metaphysisch (ontologisch). ad 1: „Äußere" und „innere" Erfahrung bedeuten „nicht verschiedene Gegenstände, sondern verschiedene Gesichtspunkte . . ., die wir bei der Auffassung der an sich einheitlichen Erfahrung anwenden". Diese Gesichtspunkte ergeben sich daraus, „daß sich jede Erfahrung unmittelbar in zwei Faktoren sondert: in einen Inhalt, der uns gegeben wird, und in unsere Auffassung dieses Inhalts. Wir bezeichnen den ersten dieser Faktoren als die Objekte der Erfahrung, den zweiten als das erfahrende Subjekt, daraus entspringen zwei Richtungen für die Bearbeitung der Erfahrung. Die eine

ist die der Naturwissenschaft: sie betrachtet die Objekte der Erfahrung in ihrer von dem Subjekt unabhängig gedachten Beschaffenheit. Die andere ist die der Psychologie: sie untersucht den gesamten Inhalt der Erfahrung in seinen Beziehungen zum Subjekt und in den ihm von diesem unmittelbar beigelegten Eigenschaften" (Grundr. d. Psychol. [5] S. 3). Es gibt keine Naturerscheinung, die nicht auch psychologisch zu untersuchen ist (a. a. O. S. 2) d. h. gegeben ist ursprünglich eine einheitliche Gesamterfahrung mit zwei Seiten. Die objektive Seite, d. h. die Erfahrungsinhalte in ihrer Abstraktion vom Subjekt, und die subjektive Seite, das Erfahren, Erleben als solches, in seinem unmittelbaren Ich-Zusammenhange, sind nur Faktoren einer und derselben empirischen Gegebenheit. Dies kann als „methodologischer Monismus" bezeichnet werden. Psychisches und Physisches sind nicht verschiedene Gegenstände verschiedener Erfahrungen, sondern Komponenten einer Erfahrung, die in sich selbst Momente zu einer doppelten Betrachtungs- und Bearbeitungsweise darbieten. Die Psychologie betrachtet das Erfahren und dessen Inhalt in seiner unmittelbaren, vom Subjekt abhängigen Qualität und Verbindung, die Naturwissenschaft ersetzt das unmittelbar Erlebte durch methodisch konstruierte begriffliche Gebilde (a. a. O. S. 6). Beide Betrachtungsweisen sind aber in Wirklichkeit aneinander gebunden. „Dieses Verhältnis entspringt aber mit Notwendigkeit daraus, daß in Wahrheit die Erfahrnng nicht ein Nebeneinander verschiedener Gebiete, sondern ein einziges zusammenhängendes Ganzes ist, das in jedem seiner Bestandteile sowohl das Subjekt, das die Erfahrungsinhalte auffaßt, wie die Objeßte, die dem Subjekt als Erfahrungsinhalte gegeben werden, voraussetzt. Darum kann auch die Naturwissenschaft nicht von dem erkennenden Subjekt überhaupt, sondern sie kann nur von denjenigen Eigenschaften desselben abstrahieren, die entweder, wie die Gefühle, verschwinden, sobald man sich

das Subjekt hinwegdenkt, oder die, wie die Qualitäten der Empfindungen, auf Grund der physikalischen Untersuchung dem Subjekte zugeschrieben werden müssen. Die Psychologie dagegen hat den gesamten Inhalt der Erfahrung in seiner unmittelbaren Beschaffenheit zu ihrem Gegenstande" (a. a. O. S. 5). Die objektiven und subjektiven Faktoren der Erfahrung kommen „niemals als real geschiedene Vorgänge" vor (a. a. O. S. 18). — ad 2: Die lebendige Regsamkeit und der stetige Tätigkeitscharakter sowie die unmittelbare Realität des Geistigen verbietet die Annahme einer besondern Seelensubstanz. Anderseits kann die Seele nicht materiell oder Wirkung physischer Vorgänge sein; setzt doch der Begriff des Materiellen schon das erfahrende Subjekt, welches ihn erzeugt, voraus. Die Koordination des Physischen und Psychischen, die Analogie der Einheit und Organisation des Psychischen mit der einheitlichen Organisation des Leibes führen zu dem Gedanken, daß „was wir Seele nennen, das innere Sein der nämlichen Einheit ist, die wir äußerlich als den zu ihr gehörigen Leib erkennen" (Grundzüge der physiol. Psychol. II [4], 648; Philos. Stud. X, 41 f.; Logik I [2], 551; Syst. d. Philos. [2] S. 379 f.). Die Seele ist gleichsam die „Entelechie", die lebendige Wirklichkeit und Verwirklichung des Organismus; ist sie doch „der gesamte Zweckzusammenhang geistigen Werdens und Geschehens, der uns in der äußeren Beobachtung als das objektiv zweckmäßige Ganze eines lebenden Körpers entgegentritt" (Syst. d. Philos. [2] S. 606). Das Innensein, die Geistigkeit ist aber nicht sekundärer Art, nicht Erscheinung, sondern das volle, absolute, das An sich-Sein der Wirklichkeit (Grundz. d. physiol. Psychol. II [4], 648). Vom Standpunkte psychophysischer Betrachtung ist der Organismus der Träger sowohl der psychischen als auch der physischen Vorgänge, aber dieser Organismus ist, wie alles Wirkliche, an sich etwas Geistiges. Da der Organismus als Ganzes das Korrelat der Seeleneinheit ist, gibt

es keinen besonderen Seelensitz. Den Elementen des Leibes kommt ein inneres Sein zu, das in durchgängiger Verbindung steht (Logik I[2], 551). — ad 3: Vom metaphysischen, endgültigen Standpunkt, wie ihn die Vernunfterkenntnis bedingt, zeigt sich als das Wesen der Wirklichkeit die Geistigkeit. Indem die Objektivität, welche den Außenweltsvorstellungen eigen ist, auf eine Tätigkeit außer uns bezogen werden muß, die unsre eigene Subjekt-Tätigkeit, unser Wollen, zu vorstellender Tätigkeit bestimmt, ergibt sich als metaphysischer Seelenbegriff die Idee des „reinen Willens" als der primärsten Bedingung des empirischen Bewußtseinszusammenhanges, die aber nicht isoliert und absolut selbständig existiert, da der individuelle Wille das Teilglied allgemeiner Willenszusammenhänge bildet (System d. Philos.[2] S. 372 ff.). Metaphysisch ist also eine und dieselbe Wirklichkeit subjektiv Wille, objektiv Vorstellungsinhalt, wie er aus den konstanten Beziehungen der Willenseinheiten zueinander gesetzmäßig resultiert. Psychisches und Physisches sind verschiedene Betrachtungsweisen sowohl dieser einen Wirklichkeit als auch der Grunderfahrung, welche den Ausgangspunkt der Zerfällung des Gegebenen in subjektives Innensein und objektives Außensein bildet. Insofern das Objektive als Komplex von Relationen der Wirklichkeitseinheiten zueinander gemäß der Gesetzlichkeit des erkennenden Intellekts gedacht und erkannt wird, ist es ein im Idealen sich darstellendes Reales, nicht subjektiver Schein, wiewohl es an sich keine Materie oder Körperlichkeit gibt.

Als eine Abart der Identitätslehre, jedenfalls aber des Monismus ist jene Theorie anzusehen, der gemäß überhaupt keine Zweiheit von Erscheinungen, auch nicht empirisch-phänommenal besteht. Sondern, so wird gesagt, dasselbe Qualitative, was im Zusammenhang mit anderen seiner Art „physisch" heißt, ist „psychisch", sofern auf seine „Abhängigkeit" vom erlebenden und aussagenden

Organismus, bezw. von dessen Sinnes-, Nerven-, Gehirnprozessen geachtet wird. Es gibt hiernach nur einerlei Geschehen in zweifacher Beziehung und Abhängigkeit („Monismus des Geschehens“, wie Jerusalem diese Anschauung nennt). Es soll damit die Unterscheidung eines Innen- und Außenseins, einer Innen- und Außenwelt als zweier Sphären des Seins oder der Erscheinung als nichtig dargetan werden. Idealismus und Realismus, Spiritualismus und Materialismus vereinigen sich in dieser Auffassung in verschiedenem Mischungsverhältnis. Bei R. Avenarius und seiner Schule (Carstanjen, R. Willy, J. Kodis, Petzoldt, C. Hauptmann, W. Heinrich u. a.) nähert sich dieser Standpunkt mehr dem Materialismus. Avenarius glaubt das Psychische als „Innensein“ eliminieren zu können. Es ist nur das Produkt einer unzulässigen „Introjektion“, einer Hineinverlegung desselben Inhalts unsrer Aussagen in das Ich, der in Wahrheit einen Bestandteil der „Umgebung“ bildet, die das Ich — das menschliche Individuum — in Verbindung mit sich selbst und mit andern Individuen vorfindet. Fälschlicherweise machen wir aus der Relation: Mensch-Umgebungsbestandteile (Objekt) ein Enthaltensein von Vorstellungen (Wahrnehmungsinhalten) in den Erkennenden und stellen diesen inneren Vorgängen dieselben Geschehnisse, Inhalte noch einmal, als Dinge außer uns gegenüber. In Wahrheit gibt es nur eine Reihe von Aussageinhalten oder „Elementen“; in ihren gesetzlichen Beziehungen zueinander sind sie Gegenstand der Physik, in ihren funktionellen Abhängigkeiten vom Organismus (bezw. von dessen Repräsentanten, dem „System C“) sind sie Gegenstand der Psychologie (Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. Bd. 19 S. 4, 15 ff.; Der menschl. Weltbegriff S. 26 ff.; Krit. d. rein. Erfahr. I).

Mehr im Sinne des Idealismus erscheint der Ausgangspunkt der Betrachtungen von E. Mach. Das Wirkliche sind nicht Körper, welche Empfindungen erregen, sondern

„Elemente“ wie Farben, Töne, Wärmen, Drücke, Räume u. dergl., die in gesetzlichen Zusammenhängen und Komplexen auftreten. Auch der Leib ist nur ein solcher relativ beharrender Komplex. Achte ich auf die Abhängigkeit der Elemente voneinander, so nenne ich sie physisch, achte ich hingegen auf ihre Abhängigkeit vom Elementenkomplex des Organismus, so sind sie „Empfindungen“, psychisch. Das „Ich“ ist nur ein Name für einen Komplex von Empfindungen, Erinnerungen, Begehrungen usw., kein Wesen für sich. Aus dem Strome zusammenhängender Elemente heben sich einerseits Objekte, bestimmte Komplexe, die von den aussagenden organischen Komplexen sich räumlich unterscheiden, anderseits diese organischen Komplexe, zu denen auch abgeblaßte Gebilde (Erinnerungsvorstellungen) gehören, ab, ohne daß die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich eine scharfe ist. Die „Elemente“ sind der einheitliche Stoff, dessen Verdichtungen gleichsam die Individuen und die Körper bedeuten (ähnlich Clifford). Ich empfinde usw. heißt: ein „Element“ ist jetzt ein Glied meines Ich-Komplexes, ist jetzt abhängig von diesem. Aber es gibt nicht psychische Geschehnisse und außerdem noch „extramentale“, jenseits der Erlebnisse belegene Vorgänge oder Dinge. Verschieden ist nur die Betrachtungs-, die Untersuchungsweise des Wirklichen. Nur zu praktischen, „denkökonomischen“ Zwecken bilden wir die Gedankensymbole „Körper“ und „Ich“. „In der sinnlichen Sphäre meines Bewußtseins ist jedes Objekt zugleich physisch und psychisch“ (Analys. d. Empfind.[4] S. V, 12 ff., 36). In seiner neuesten Schrift „Erkenntnis und Irrtum“ bestimmt Mach „die Gesamtheit des für alle im Raume unmittelbar Vorhandenen“ als das Physische, „das nur einem unmittelbar Gegebene, allen anderen aber nur durch Analogie Erschließbare“ als das Psychische (a. a. O. S. 6). „Empfindungen“ sind die Elemente des Wirklichen, sofern sie vom Leib abhängig sind (a. a. O. S. 8). „Das Physische und das Psychische

enthält also gemeinsame Elemente“ (a. a. O. S. 9). Die Empfindung bildet die Grundlage alles psychischen Lebens, sie ist „stets mehr oder weniger aktiv“ (a. a. O. S. 21). Das Bewußtsein besteht bloß in einem „besondern Zusammenhang gegebener Qualitäten“ (a. a. O. S. 41). Bewußt wird die Empfindung „durch die Einordung in die Erlebnisse der Gegenwart“ (ibid.). Die Physik schließt „Variationen des beobachtenden Subjekts“ aus, abstrahiert von ihnen (a. a. O. S. 147).

Verwandt mit diesem Standpunkt ist der „sprachpsychologische Monismus“ von G. Runze. Nach ihm sind es Sprachgewohnheiten, auf Grund deren wir die Denkgewohnheit ausgebildet haben, Innen- und Außenwelt einander gegenüberzustellen (Metaphysik S. 377; vgl. Sprache und Religion 1889). Der Gegensatz von Aktivum und Passivum, den die Sprache in dem Begriffspaar Ich-Objekt ausdrückt, ist in Wahrheit fließend. Jede passive Vorstellung, die als solche ein Element der Wirklichkeit ist, ist zugleich ein aktiver Koeffizient in unserem aktiven Selbstbewußtsein, Bestandteil des Ich. „Jedes reale Denkobjekt ist zugleich mitschöpferische Kraft bei der Gedankenbildung.“ „Das Reale, von dem wir wissenschaftlich reden, ist zugleich Produzent des Idealen, und der selbstbewußte schaffende Geist ist, sofern man von ihm reden darf, zugleich reales Produkt, soweit eben jedes Objekt Produkt unseres Vorstellens ist“ (Met. S. 375). Zwischen Ich-Komplex und Gehirnleben ist kein weiterer Unterschied als zwischen Vorstellung und Vorstellung, d. h. Vorgestelltem und Vorstellendem, wobei es nur eine Art von Wirklichkeitselementen gibt, die einerseits das Ich, anderseits die Welt der Dinge konstituieren; Geist und Materie sind nur zwei Ausdrücke für dieselbe gedachte Wirklichkeit (a. a. O. S. 379).

Auch nach der Lehre der „Immanenzphilosophie“ (Schuppe, Rehmke, Schubert-Soldern) sowie nach

jener des „objektiven Idealismus" (Bergmann, Lipps u. a.) gibt es an sich nur eine, und zwar eine geistige Wirklichkeit, das Bewußtsein. Seele und Leib sind Teilinhalte des allgemeinen Bewußtseins, die miteinander gesetzmäßig verknüpft sind, und zwar nach Schuppe (Der Zusammenhang von Leib und Seele 1902); Bergmann (Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie 1900); Rehmke (Außenwelt, Innenwelt, Leib und Seele 1898) kausal, nach Schubert-Soldern, Ziehen u. a. im Sinne der parallelistischen Koordination (vgl. Rickert, Psychophys. Kausal. und psychophys. Parallelism., Sigwart-Festschrift 1900).

2. Zur Kritik der Identitätstheorie.

Die Identitätstheorie bietet, wie wir sehen werden, alle Vorteile, die der Materialismus besitzt oder zu besitzen glaubt, ohne die Fehler desselben zu teilen. Dies ist auch zum Teil der Grund, weshalb die moderne Psychologie, welche aus methodologisch-erkenntniskritischen Gründen monistisch, aber nicht materialistisch sein möchte, vorzugsweise den Standpunkt der Identitätslehre in irgend einer Form einnimmt. Indem Leibliches und Seelisches als zwei Seiten eines Wesens bestimmt werden, ergibt sich die Möglichkeit, die Eigenart beider Arten von Seinsweisen in ihrer Gesetzlichkeit konsequent festzuhalten, den physikalisch-physiologischen und den psychologischen Standpunkt der Betrachtung reinlich auseinanderzuhalten und doch, durch Verbindung der Resultate beider Betrachtungsweisen, dem Gesamtverhalten der Dinge, des lebenden Organismus insbesondere gerecht zu werden.

Welche Motive führen zur Identitätstheorie, worauf stützt sie sich? Die Antwort lautet: Erstens auf den innigen Zusammenhang, auf die durchgängige Korrelation und Koordination von Leib und Seele, physiologischen und psychischen Zuständen und Vorgängen, auf die Wechsel-

beziehungen zwischen ihnen im Einzelgeschehen wie im Zusammengehen der organischen Entwicklung mit der geistigen überhaupt, welche auf die Existenz nur eines gemeinsamen „Trägers“ des Psychischen und Physischen hinweisen. Die Schwierigkeiten des Dualismus bedingen den Monismus. Zweitens ist die Identitätstheorie erkenntniskritisch fundiert. Die Reflexion, daß das Objektive, Physische als solches untrennbar an ein erkennendes Bewußtsein gebunden oder doch durch die Gesetzlichkeit des Wahrnehmens und Denkens mitbedingt ist, daß das Materielle als Materielles nicht absolute Realität im Sinne eines „An sich“, sondern nur Erscheinungscharakter haben kann, verbunden mit der Ansicht, daß auch das Psychische, wie es sich als Inhalt der „inneren Wahrnehmung“ unmittelbar zeigt, nicht das „Ding an sich“ sei, zeitigte den Gedanken, daß dasselbe „Ding an sich“, welches dem Psychischen zugrundeliegt, zugleich die wahre, absolute Wirklichkeit des Physischen bildet. Drittens hat die Analogie große Kraft, daß das, was den Außendingen an sich zugrundeliegt, was ihr „Für sich-Sein“ ausmacht, identisch ist mit dem, als was wir in uns selbst unmittelbar erfassen, daß es also auch eine Art Innensein, Geistigkeit, Ichheit, Subjektivität, Lebendigkeit, innere Regsamkeit u. dergl. ist.

Die Identitätstheorie, die auf diese Weise ersteht, tritt in drei Grundformen auf: 1. Ein und dasselbe „Wesen an sich“ ist oder erscheint als Geist und Materie, Seele und Leib. 2. Das psychische Geschehen selbst ist in gewisser Beziehung physisch. 3. Das physische (objektive) Geschehen ist in bestimmter Hinsicht selbst das Psychische. Die erste Form nähert sich der zweiten, wenn sie das Psychische, Geistige als das die Wirklichkeit primär und unmittelbar Charakterisierende auffaßt.

Die erste Form der Identitätslehre, die Identitätstheorie *κατ' ἐξοχήν*, ist realistisch, wenn Geistiges und Körperliches als zwei Attribute oder Eigenschaften einer Substanz,

idealistisch oder phänomenalistisch, wenn sie als zwei Erscheinungsweisen oder Betrachtungsarten derselben Wirklichkeit bestimmt werden. Die realistische, „attributive“ Identitätstheorie ist eigentlich noch halbdualistisch. Die psychischen und die physischen Vorgänge sind hier real verschiedene Geschehnisse, die nur dadurch einander durchgängig entsprechen, daß sie Zustände, Eigenschaften, Seinsweisen eines und desselben Wesens sind, daß sie einen gemeinsamen, identischen „Träger“ haben. Gegen diese Form und Abart der Identitätstheorie erhebt sich berechtigtes Bedenken. So meint u. a. Stumpf, die einheitliche Substanz, die sich in den beiden Attributen des Physischen und Psychischen „ausdrücken“ soll, sei „nichts weiter als ein Wort, das nur das Bedürfnis ausdrückt, dem Dualismus zu entgehen, ohne aber die Kluft für unser Verständnis wirklich zu überbrücken“ (Leib und Seele S. 16). Daß die Berufung auf die Existenz eines Identischen von Psychischem und Physischem nicht genügt, daß sie allein noch nichts erklärt, betonen Lotze (Medizin. Psychol. S. 54, 65; Mikrokosm. I[3], 169), Külpe, Rehmke, Höfler, Wentscher James, Erhardt, Busse u. a. Nach letzterem bleibt die Identität des Psychischen und Physischen eine „leere Behauptung“. „Wir haben zwei ‚Seiten‘ ohne ein Etwas, dessen Seiten sie sind.“ Die Gleichnisse, die man zur Erläuterung dieser Identität gebrauche, seien hinkend, statt der Linie usw. mit zwei Seiten, deren Wesen uns bekannt ist, hätten wir hier ein unbekanntes X, „von dem nun zwar behauptet wird, daß es zwei Seiten habe, von dem aber weder gezeigt wird, daß es sie haben muß, noch, wie es sie haben kann, ohne in sie auseinanderzufallen“ (Geist u. Körper S. 133 ff.). In der Tat: solange man bei der Auffassung des Psychischen und Physischen als zweier gleich realer Attribute des einen Wesens bleibt, welches in ihnen auf verschiedene Weise zum „Ausdruck“ kommt, ist man dem Gegner der Identitätslehre gegenüber ohne

Macht. Man bleibt mit einer solchen Behauptung auf halbem Wege stehen, d. h. man vermeidet folgenschwere Fehler der dualistischen Wechselwirkungstheorie sowie die unnötige und bedenkliche Hypothese eines besonderen Seelenwesens, aber man zeigt nicht in einleuchtender, plausibler Weise, weder wie die Dualität der beiden Seinsweisen sich an der einen Substanz miteinander vertragen, noch was diese Substanz außer ihren sie konstituierenden Attributen noch sein könnte, noch wodurch in Wirklichkeit die durchgängige Korrespondenz des psychischen und physischen Geschehens notwendig bedingt ist. Die Heterogenität der beiden Seinsweisen ist hier ebenso groß wie vom Standpunkte des Dualismus und die Verbindung beider Arten des Geschehens zur Einheit des lebenden Organismus ist hier mehr angedeutet als dargetan und erklärt. Will man also nicht den „Agnostizismus", den Gedanken der absoluten Unerkennbarkeit der letzten, ursprünglichsten Wirklichkeit vertreten, so ergibt sich die Notwendigkeit, die Identitätstheorie besser zu begründen.

Um es kurz zu sagen: es sind in erster Linie erkenntniskritische Gesichtspunkte, welche der Identitätslehre den nötigen Halt und den verständlichen Gehalt geben. Bei Leibniz, Kant, Fechner, Wundt u. a. kommen denn auch solche Gesichtspunkte zur Geltung.

Daß das Seiende an sich zweierlei so total verschiedene „Attribute" wie das Psychische und das Physische haben soll, ist schwer zu begreifen. Wesentlich leichter ist es aber, zu denken, daß ein und dasselbe Wesen sich in zweifacher Erscheinungs- oder Auffassungsweise so verschieden darstellt. Die empirische Dualität der beiden Seinsweisen wird erst auf dem Boden des Phänomenalismus verständlich. Daß ein Identisches verschieden erscheinen kann, je nach der Art, wie es betrachtet und erkannt wird, das ist zum mindestens plausibler, als daß ein Identisches eine doppelte Seins-

weise an sich hat. Freilich, warum das Wesen überhaupt erscheinen muß, das läßt sich vielleicht nicht sagen, das ist vielleicht eine Urtatsache, die jedenfalls nicht restlos erklärt werden kann. Aber jede Erklärung von Dingen muß ja schließlich zu letzten Prinzipien der Erklärung und des Erkennens gelangen, die selbst nicht weiter zu erklären sind, wofern es wahrhafte Prinzipien, wirklich unanalysierbare und nicht weiter deduzierbare „Urtatsachen" sind.[1])

Eine ausführliche Theorie des Erkennens kann hier nicht gegeben werden, es muß hier manches, was anderwärts kritisch begründet worden ist, nur skizziert werden.[2]) Die Einsicht in die Bedingtheit alles dessen, was die Sinneswahrnehmung an den Objekten erkennen läßt, der Sinnesqualitäten (Farben, Töne usw.), aber auch der räumlichen Ausdehnung und der Bewegung, durch die Gesetzlichkeit der Intellektualfunktionen, die Organisation des erkennenden Bewußtseins überhaupt, zeitigt mit Notwendigkeit den Gedanken, daß die sinnlich vermittelte Erkenntnis zwar nicht bloßen subjektiven Schein, aber auch nicht das „An sich", das Eigensein des Wirklichen, sondern nur dessen, durch dieses Wirkliche selbst mitbedingte Erscheinung zum Gegenstande hat. Man braucht keineswegs so weit zu gehen, Raum, Zeit, Kausalität, Substantialität für rein „subjektiv" zu erklären, man braucht auch nicht anzunehmen, daß die Dinge der Außenwelt nichts seien als „Vorstellungen", als bloße Bewußtseinsinhalte von Individuen, sondern man darf ohne logische und erkenntniskritische Bedenken ein vom Erkennen völlig unabhängiges, absolut selbständiges „An sich" der Dinge voraussetzen, denkend postulieren. Aber mag auch dieses „An sich", das „Für sich-Sein" der Dinge in dem,

[1]) Dies gegen Stumpfs Bemerkung (Leib u. Seele S. 31).
[2]) vgl. meine „Kritische Einführung in die Philosophie" S. 82 ff.

was wir objektiv, wissenschaftlich gereinigt und berichtigt, von der Außenwelt erkennen, irgendwie symbolisch in einer Art „Zeichensystem" zum Ausdruck kommen,[1] mag es in seinen Beziehungen zu anderen Wirklichkeitsfaktoren und zum Subjekt in der Weise des letzteren sich objektiv, allgemeingültig, konstant, gesetzlich darstellen, so ist uns doch dieses „An sich" in seiner unmittelbarsten, ureigensten Wesenheit und Beschaffenheit nicht zugänglich; es ist nicht selbst das Objekt unseres Erkennens, sondern der (metaphysische) Urgrund, die transzendente, aller Erfahrung entrückte Urbedingung des Auftretens, der Existenz von Objekten für ein Subjekt. Die Sinnesqualitäten, die räumliche Ausdehnung, kurz die sinnlich vermittelten Qualitäten und Quantitäten „äußerer" Erfahrungsinhalte sowie die kausalen Zusammenhänge und (relativ) beharrenden Komplexe solcher mögen wohl sicher ein Korrelat im „An sich" haben, durch die Relationen der „intelligiblen", „transzendenten" Faktoren zueinander mit bedingt und im einzelnen bestimmt sein,[2] sie sind deshalb noch nicht unmittelbare Beschaffenheiten des an sich Seienden selbst, konstituieren nicht das Eigensein, sondern das für andere- und für uns-Sein, nicht die „Subjektivität" oder das „Innensein", sondern die Objektivität oder das „Außensein" des Wirklichen. Daß es so etwas wie „Erscheinungen" gibt, dies gründet sich auf die Urtatsache und Grundbestimmung der Erfahrung, daß es erlebende Subjekte gibt, in deren Wahrnehmungs- und Begriffsinhalten das Wirkliche sich so darstellt, wie es das Bewußtsein des Subjekts ermöglicht und bedingt. Die Phänomenalität oder Objektivität ist ein Resultat der Beziehungen der Wirklichkeitsfaktoren oder Subjekte zueinander.

---

[1]) vgl. L. Dilles, Weg zur Metaphysik I 1903, II 1906.

[2]) vgl. Heymans, Einführ. i. d. Met.; L. W. Stern, Person und Sache I; Lotze, Mikrokosmos.

Das Objektive im Raume, also das Physische, Materielle ist (um mit Leibniz zu reden) „wohlgegründete“ Erscheinung, es ist ein gedanklich verarbeiteter, gesetzlicher Zusammenhang wirklicher und möglicher Erfahrungsinhalte, dessen „Bestimmtheiten“, weil sie vom Subjekt unabhängig sind, auf extramentale, transzendente Bedingungen, Gründe hinweisen. Wir sehen also, ein und dasselbe Wirkliche, vorläufig für uns ein X kann anders erscheinen, anders in bestimmter Beziehung wahrgenommen, vorgestellt, gedacht werden, als es an oder für sich selbst ist oder erfaßt wird. Nun könnte man weitergehen und sagen: auch das Psychische ist nicht das „An sich“ etwa des Menschen, sondern nur eine Erscheinung dieses An sich, eine Art der Wahrnehmung oder Betrachtung desselben Wirklichen, das sich auf andere Art als Körper unter Körpern erkennt. Versteht man unter unmittelbarer oder „Selbst-Erscheinung“ (im Sinne Fechners) wirklich nichts anderes, als dies, daß das Wirkliche sich selbst zum „unmittelbaren Objekt“ wird, ohne sich dadurch prinzipiell-qualitativ zu modifizieren, so kann man ohne Bedenken auch das „Psychische“ als eine Erscheinung des „Ding an sich“ bestimmen. Aber es muß (gegenüber Kant u. a.) mit Entschiedenheit betont werden, daß das Geistige als Prinzip, als Geistigkeit, „Innensein“, Erleben, Bewußtseinstätigkeit, als Subjekt und Subjektfunktion nicht bloße Erscheinung, auch nicht eine leere Form ist, sondern absolute Wirklichkeit selbst hat und ist. Wir haben bereits früher dargetan, daß zu aller Erscheinung ein Erscheinung-Setzendes, ein „Subjekt“ und dessen „Tun“ gehört, das nicht wieder Erscheinung sein kann. Es hat keinen Sinn mehr zu sagen, auch das Bewußtsein, die „Ichheit“ oder „Subjektivität“, vermöge deren etwas zum Objekt, zur Erscheinung wird, sei nichts als Erscheinung eines absolut Unbekannten. Wie weit man auch erkenntniskritisch zurück-

gehen mag, so wird das Letzte, das „An sich", des Psychischen bei dem man stehen bleibt, doch ein Geistiges, eine Subjektivität sein müssen; ein Perzipierendes, Wollendes, das Subjekt des Bewußtseins und dieses selbst als einheitliches Ganzes von psychischen Erlebnissen ist also nicht Erscheinung, sondern ein „An sich" des lebenden Wirklichen, des Organismus. Und auch die einzelnen psychischen Vorgänge und ihr Verlauf mögen in der unmittelbaren Wahrnehmung oder Erinnerung nicht immer treu und vollständig erfaßt werden, sie mögen sich in der Reflexion begrifflicher Analyse und Abstraktion anders darstellen als im lebendigen, vollen einheitlichen Zusammenhange des Bewußtseins selbst, aber sie bleiben doch im Unterschiede vom Physischen das, was sie an sich sind, in qualitativer Beziehung, nämlich psychische Vorgänge, Momente der Geistigkeit oder Innerlichkeit, weil eben hier, im Selbstbewußtsein, erfassendes und apperzipiertes Subjekt eins sind, weil hier die Objektheit Resultat der Relation des Subjekts zu sich, zu seiner Funktion selbst ist. Das Subjekt, die Ichheit ist das, wovon die äußeren Objekte qualitativ bedingt sind, es selbst aber ist nur durch sich selbst bedingt, ist unabhängig von jedem fremden Erleben und Erfassen. In unserer eigenen Ichheit, in unserem Innensein haben wir das Ur- und Vorbild aller transzendenten, extramentalen, jenseits eines Fremdbewußtseins gelegenen Existenz, denn das Ich, das Bewußtsein eines Wesens braucht nicht nur nicht Inhalt eines erkennenden Bewußtseins zu sein, es kann dies gar nicht, ist nie selbst Inhalt oder Objekt fremden Erlebens, sondern wir nehmen nur körperliche Phänomene („Leiber") wahr, denen wir, wegen ihrer Analogie zu unserem Leibe und dessen Verhalten ein Innensein, eine lebendige Regsamkeit, eine Ichheit, wie wir selbst sie haben, beilegen. Ursprünglich schreibt der Mensch allen ihm auffallenden Dingen eine Seele, einen

Willen, ein psychisches Wirken und Sein zu, später unterscheidet man die Fälle, in welchen die Auffassung der Körper als Manifestationen psychischer Kräfte berechtigt ist, von jenen, wo das Motiv dazu zu fehlen scheint. Endlich ergibt sich seitens der metaphysischen, dem Sinn der Welt nachgehenden Wirklichkeitsbetrachtung die Möglichkeit, ja Notwendigkeit, alle Wirklichkeit als an sich in irgend einem Grade als „beseelt", d. h. als teilhabend an dem universalen Prinzip der Geistigkeit zu bestimmen, allem wahrhaft Wirklichen ein dem unseren zwar nicht gleiches, aber doch im Wesen analoges „Innensein" zuzuschreiben. Da das Psychische, das Erleben nicht aus Physischem oder aus Nichts entstanden sein kann, da die Subjektivität aus dem Objektiven nicht hervorgehen kann, da Geistigkeit ein Prinzip der Erfahrung wie des Seins ist, sein muß, so muß man annehmen, daß wenigstens die Potenz zum Psychischen schon der einfachsten Art des Wirklichen eigen ist, mag auch etwa im Anorganischen eine „Mechanisierung" des Bewußtseins (im Sinne der psychologischen Wirkung der Gewohnheit, Übung, Wiederholung) vorliegen. In diesem, nicht in einem phantastisch-poetischen Sinne, ist der Panpsychismus, die Allbeseelungslehre, zulässig.

Das „An sich" also, welches für die äußere, sinnlich bedingte und vermittelte Erfahrung und Erkenntnis als physische oder physikalisch-chemische Erscheinung sich darstellt, erfaßt sich in jedem Wirklichkeitszentrum selbst, sofern es einheitlich ist, in der unmittelbaren, „inneren" Erfahrung oder Apperzeption als das, was es für sich selbst ist, nämlich als psychisches Kraftzentrum, als Einheitspunkt psychischer Vorgänge und Zustände. Das Selbstbewußtsein gibt den Schlüssel zur Beantwortung der Frage: was sind die Dinge, abgesehen davon, daß sie Objekte, Phänomene, Erkenntnis-

inhalte sind.[1]) Das „absolute An sich" der Wirklichkeit, d. h. die Allheit des Seins in der festen Einheit von Objekt und Subjekt im Absoluten, Unendlichen können wir als endliche Wesen freilich nicht erkennen, aber das, was gegenüber den objektiven Phänomenen die Innerlichkeit, das Eigensein der Wirklichkeitsfaktoren konstituiert, dies ist uns teils anschaulich — im eigenen Selbstbewußtsein — teils indirekt, begrifflich, analogienweise zugänglich. Es ist demnach der Mensch sowohl Subjekt als Objekt, sowohl psychisch als physisch, sowohl Geist als Materie, aber nicht so, daß er aus zwei Wesen sich zusammensetzt, auch nicht so, daß er in zwei selbständige Seinsweisen auseinanderfällt, sondern so, daß er eine bestimmte Organisation des Wirklichen ist, die sich unmittelbar als Subjekt, als Einheit von Subjektaktionen, von psychischen Erlebnissen weiß, sinnlich und naturwissenschaftlich aber als Objekt unter Objekten, als Leib, als physischen Organismus erkennt. Das Psychische ist das unmittelbare Sein desselben Wirklichen, welches mittelbar, für andere und für seine eigene Sinnesperzeption und deren begriffliche Verarbeitung sich als Körper und physisch darstellt. So wie die „transzendenten Faktoren", die uns ähnlichen oder analogen Wirklichkeitszentren insofern physisch sind, als sie von uns, von einem Subjekt überhaupt mittels der Sinne wahrgenommen werden oder den permanierenden Grund solcher gesetzlicher Wahrnehmungs- und Erfahrungsmöglichkeiten bilden, so vermögen auch wir uns selbst in sinnlich vermittelter

---

[1]) Es ist die Quelle und Stütze eines „Personalismus", welcher die abstrakte, rein begrifflich konstruierte Welt phänomenaler Objekte durch die Konzeption einer Welt lebendiger, aktiv-reaktiver, zielstrebiger Subjekte metaphysisch ergänzt. Vgl. L. W. Stern, Person u. Sache. Nach ihm sind die physischen wie die psychischen Vorgänge Erscheinungen, Manifestationen personaler Faktoren.

Weise, d. h. als räumlich-bewegtes, den Sitz physischer Energien bildendes, körperliches Objekt aufzufassen. Die Prädikate, deren Komplex das Psychische bildet, und die Prädikate, deren Summe das Physische ist, beziehen sich auf ein Identisches, welches erst und nur in der verschiedenen Betrachtung seiner selbst verschieden ist, so aber daß diese Verschiedenheit, diese empirisch-phänomenale Dualität, in der Natur des Wirklichen selbst gegründet ist, das Wesen selbst gleichsam in zwei Sprachen (Höffding) zum Ausdruck bringt. Seele und Leib sind nicht zwei heterogene Wesen, die Seele ist auch nicht eins mit dem Körper, nicht Wirkung desselben, sondern was für sich selbst Seele ist, ist in Beziehung zur sinnlich vermittelten Art der Erkenntnis physisch. Die psychologische Gesetzlichkeit ist der unmittelbare Zusammenhang der Erlebnisse oder Bewußtseinszustände des Subjekts, die physikalische Gesetzlichkeit hingegen ist der begrifflich-symbolische Ausdruck und die Objektivation der konstanten Relationen der Subjekte zueinander. Der innere Zusammenhang des „An sich“ der Dinge spiegelt sich gleichsam in den objektiven, raumzeitlich-kausalen Verbindungen der physischen Erscheinungen. „So viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein“ (Herbart).

Vom Standpunkt der naiv-äußeren Erfahrung ist das Objekt nichts als ein einheitlicher Zusammenhang von Wahrnehmungsinhalten als Repräsentanten eines ihnen zugrunde liegenden „An sich“ und zur Einheit der Gegenstandskategorie im konkreten Denken verknüpft. Das Physische erschöpft sich hier darin, wirklicher und möglicher, (erwarteter, erschlossener) Erfahrungsinhalt zu sein, dessen absolute, vom Subjekt völlig unabhängige Existenz deswegen vorausgesetzt wird, weil man die Unabhängigkeit der Objekte von unserem Wollen und Einbilden kennt, nicht aber die Mitwirkung subjektiver Tätigkeit an der Objektbildung bemerkt. Indem nun das methodische, wissen-

schaftliche Denken das Qualitative der Objekte als Abhängige des Subjekts erkennt, bleibt als das Konstituens des Physischen nur das übrig, was nach Abstraktion von der Verschiedenheit subjektiver Zutaten und Standpunkte als das Allgemeingültige, Konstante, von allen auf gleiche Weise Denkbare sich erhält, nämlich das Räumlich-Dynamische, das nur noch von der allgemeinen Anschauungs- und Denkform, nicht mehr von der Mannigfaltigkeit der besonderen Sinnesfunktionen abhängig ist. Während also auf der ersten Erkenntnisstufe das Physische als solches eigentlich nichts anderes ist als objektivierter, hypostasierter Vorstellungsinhalt, ist es für die Naturwissenschaft, für die gedanklich verarbeitete Erfahrung, etwas begrifflich und abstrakt Gegebenes oder Gesetztes, ein Komplex von räumlich-dynamischen Relationen (Kräften, Energien, Massenbewegungen), welche nur Quantitäten, aber nicht Qualitäten enthalten. Metaphysisch endlich, für die spekulative Vernunfterkenntnis, welche den Zusammenhang der Phänomene durch den Regreß auf ihr „An sich“, auf das Eigensein der Dinge sinnvoll zu deuten sucht, sind die Dinge Einheitszentren und Komplexe von Vorgängen, die unseren psychischen Zuständen analog zu denken sind; hier kommt also die Qualität wieder zur Geltung. Mit dem „Außensein“ der Dinge hat es die Naturwissenschaft, mit einem Teil des „Innenseins“ derselben die Psychologie, mit der Interpretation des Äußern durch das Innere die Metaphysik zu tun. Dasselbe, was für fremde Subjekte metaphysisch, transzendent, ein „An sich“ der Dinge ist, ist für uns selbst, für unser eigenes, unmittelbares Erleben psychologisch, immanent, ein „Selbst-Sein“ unseres Organismus. Das Physische aber ist gleichsam die Brücke zwischen Subjekt und Subjekt, es ist Erscheinung eines Subjekts für ein Subjekt oder Erscheinung eines Psychischen für ein Psychisches, die Weise, wie ein an sich psychisches

Subjektsein für ein Subjekt zum konstanten, allgemeingültigen Objekt werden kann. Die gesamte Wirklichkeit ist psychisch und physisch zugleich, denn jedes Objektsein weist auf eine zugehörige Innerlichkeit hin, jedes Subjektive muß, sobald ein passendes Subjekt in Beziehung zu ihm tritt, als Objekt erscheinen, sich als physisch darstellen. Insofern aber das Innensein auch ist und bleibt, wenn gerade kein fremdes Bewußtsein es erkennt, ist es allein von absoluter, primärer, unmittelbarer Realität, ist es eben das „An sich" der Dinge, während das Physische als solches zwar objektiv-real, aber erst in bezug auf ein mögliches Bewußtsein zu verwirklichen, insofern also auch idealer Art ist, ein Produkt „kategorialer" Verarbeitung anschaulicher Inhalte, ein in dieser Verarbeitung allgemeingültig und notwendig Gesetztes.

Berechtigt ist also nur eine Identitätstheorie, welche gegenüber dem phänomenal-idealen Charakter des Materiellen den primären Charakter der Geistigkeit, des Psychischen anerkennt, also eine spiritualistisch gefärbte Identitätslehre. Da aber das Subjekt des Erlebens sich nicht in den einzelnen Bewußtseinsvorgängen erschöpft, da es eine permanente Einheit ist, welche sich in der Mannigfaltigkeit psychischer Zustände und Akte entfaltet, auswirkt, da das Subjekt auch als ein relativ beharrlicher Komplex von bestimmt gerichteten, ererbten Dispositionen (Anlagen) zu psychischen Zuständen und Reaktionen betrachtet werden kann, so ist es am besten, zu sagen, daß das Psychische und das Physische die beiden empirisch-methodologisch verschiedenen Daseinsweisen einer und derselben ontologischen Wesenheit sind. Nennen wir (mit Leibniz) das Wirkliche in seiner unmittelbaren Wirkungsfähigkeit primäre, metaphysische „Kraft", von welcher die phänomenalen Kraftwirkungen und Energien der körperlichen Erscheinungen zu unterscheiden sind, so läßt sich die Identätstheorie auch so

formulieren: Ein und dasselbe Kraftsystem betätigt sich unmittelbar — an sich im Psychischen und erscheint mittelbar in den physikalisch-chemischen Kräften und Energien, d. h. in gesetzlichen Zusammenhängen objektiver Erfahrungsinhalte. Der intersubjektive Zusammenhang oder Kausalnexus der primären Kraftbetätigungen manifestiert sich auf symbolische Weise im empirisch-objektiven Kausalzusammenhang von Bewegungen und Energien, und beides bezieht sich auf eine einzige Wirklichkeit. Es sind in Wahrheit gar nicht zwei koexistierende Reihen des Geschehens real miteinander verknüpft, sondern es ist immer an sich nur ein Geschehenszusammenhang, der teilweise aktuell, vielfach aber nur potentiell auch physisch erscheint. Jedem Innenentspricht ein Außensein, jedes Psychische ist zugleich physisch und umgekehrt, heißt also, genau genommen: zu jeder Betrachtungsweise eines Wirklichen wie es für sich ist, gehört aktuell oder der Möglichkeit (Denkbarkeit) nach eine Betrachtungsweise desselben Wirklichen, wie sie der Standpunkt der äußeren oder physikalisch-physiologischen Erkenntnis bedingt. Es gibt keine Seele ohne Nervensystem oder Leiblichkeit überhaupt, weil alles, was für sich unmittelbar Seele ist, auch als körperliche Erscheinung auftreten kann oder muß, jedenfalls aber die Bedingung zu solcher Wahrnehmbarkeit in sich hat; und es gibt kein materielles Sein ohne seelenartige Innerlichkeit, weil jeder Erscheinung ein Eigensein des Wirklichen entsprechen muß, ohne welches das gesetzliche Auftreten der Erscheinung nicht befriedigend zu verstehen ist.[1])

---

[1]) Auf irgend etwas außer dem individuellen Subjekt Existierendes, auf ein „Bewußtsein überhaupt", ein allgemeines Bewußtsein, welches, als unendlich, dem Einzel-Ich gegenüber transzendent ist, muß ja auch der reine Idealismus (Schuppe, Bergmann u. a.) verweisen, um die Objektivität der Erfahrungsinhalte zu erklären.

Der ganze Organismus ist in seinem unmittelbaren Für sich-sein Seele, er ist „von innen gesehen" eine Subjekteinheit, die aber nicht einfach ist, sondern eine Organisation des Innenseins erkennen läßt. Vom Standpunkt der unmittelbaren, inneren Erfahrung und der ihr gemäßen, ihre Lücken ergänzenden Denkweise ist alles Geschehen am Organismus psychisch, es ist ein System aktueller oder potentieller Bewußtseinsvorgänge direkter oder reflexiver, sinnlicher oder „geistiger" (höherer) Art. Ebenderselbe Organismus erscheint der äußerlichen, physikalisch-chemischen oder physiologischen Betrachtung und Denkweise als ein System von Massen und Bewegungen, Kräften und Energien. Verbinden wir nun die in Wirklichkeit untrennbaren Standpunkte der äußern und innern Erfahrung an dem einen Organismus unseres Ichs, so zeigt sich eine durchgängige Koordination oder Korrespondenz psychischer und physischer Vorgänge, weil die eine Wirklichkeit zwar nicht an sich, aber für die Betrachtung zwei Seiten darbietet. Die Empfindung z. B. ist nicht eine Gehirnbewegung, und diese ist nicht selbst ein Empfindungsvorgang, sondern was in einer Beziehung Empfindung ist, erscheint in der anderen als Gehirnprozeß oder wird wenigstens methodisch als solcher gedacht, um den Standpunkt der äußeren Erfahrung ebenso konsequent festzuhalten wie den Gesichtspunkt der Psychologie; es geht eben nicht ein Sein an sich dem andern parallel, sondern nur eine Erscheinung einer anderen bezw. einem Sein, oder eine Betrachtungsweise der andern. „Wille und Bewegung sind identisch", bedeutet nur: was für sich Wille ist, erscheint dem eigenen oder fremden Subjekt unter bestimmten Umständen notwendig als Gehirnbewegung oder läßt sich mindestens als Gehirnprozeß interpretieren nach der Analogie anderer psychischer Vorgänge (z. B. Affekte), die in leiblichen Vorgängen zum Ausdruck kommen. So wenig es zurzeit oder dauernd

möglich ist, alle psychischen Geschehnisse als physische wirklich wahrzunehmen und deshalb die Physiologie sich der Hypothese bedienen muß, so kann auch nicht alles Innensein, welches der physiologischen Betrachtung des Organismus entspricht, für sich apperzipiert, als besonderer Bewußtseinsbestandteil erfaßt und erkannt werden. Das Innensein einer Reihe physiologischer (vegetativer u. a.) Prozesse ist uns nur als unanalysierter, unanalysierbarer Komplex unterbewußter, relativ unbewußter Vorgänge oder Zustände gegeben und die psychischen „Dispositionen“, die wir zur Erklärung der Übungs- und Gedächtniserscheinungen annehmen müssen, sind ebenfalls nicht für sich apperzipierbar, sondern hypothetische Wirkungsmöglichkeiten, die nur in ihren aktuellen Wirkungen zum Bewußtsein kommen. Es darf überhaupt nicht übersehen werden, *daß nicht alles, was Bewußtseinsfunktion oder Glied des Bewußtseinszusammenhanges ist, auch Inhalt oder Gegenstand eines reflexiven Bewußtseins, einer innern Apperzeption zu sein braucht.* Alles Psychische gehört zum Bewußtsein, ist mindestens ein „Bewußtseinsdifferential“, aber nicht alles Psychische ist *gewußt* und selbstbewußt. *So erklärt es sich, daß wir nicht die psychischen Korrelate aller physiologischen Einzelprozesse angeben können,* und damit wird ein gewichtiger Einwand gegen die Identitätstheorie entkräftet. In dem verworrenen Komplex der „Organempfindungen“ z. B. haben wir einen großen Teil der physischen Glieder, welche physiologischen Prozessen parallel gehen, ohne durchweg einzeln und klar apperzipiert zu werden.

Auf der ersten Stufe der Erkenntnis, wie sie im praktischen Leben noch vielfach eingenommen wird, ist das physische Geschehen eigentlich, d. h. kritisch beleuchtet, nichts anderes als ein auf das Transzendente, Bewußtseinsunabhängige instinktiv bezogener Zusammenhang eben derselben Qualitäten, die in anderer Beziehung, als

Erlebnisse des Subjekts, Vorstellungsinhalte sind. Die Objekte der naiven Wahrnehmungserkenntnis sind ursprünglich nur hypostasierte Zusammenhänge von Vorstellungsinhalten plus den Kräften und Tätigkeiten, die wir diesen introjizieren oder supponieren, indem wir jene eben als Manifestationen oder Eigenschaften von uns analogen Wesen auffassen. Zu diesen Vorstellungsinhalten gehören auch die räumlichen Veränderungen der Objekte, die Bewegungen und Energien. Die Bewegung ist auf zweierlei Weise bestimmbar: erstens ist sie etwas Physisches, d. h. hypostasierter, methodisch verselbständigter Vorstellungsinhalt oder, für die Physik, begrifflich fixierte, allgemeingültig bestimmte Raumveränderung, zweitens aber ist sie Bewegungsvorstellung oder ein Komplex, ein Verlauf von Bewegungsempfindungen, d. h. von Wahrnehmungsinhalten als Abhängigen des Subjekts, als Erlebnissen, als Bewußtseinsvorgängen. Der ganze Leib ist ebenso, aktuell oder potentiell, für die unmittelbare Wahrnehmung nur ein Komplex von Wahrnehmungsinhalten als Erlebnissen. Die Bewegungen meines Armes z. B. sind mir unmittelbar als Ablauf von „Bewegungsempfindungen“ und Gesichtswahrnehmungen gegeben, bedingt entweder durch äußere Kräfte oder durch meinen Willen, durch mein Streben. Das „Leibliche“ fällt demnach für den Standpunkt unmittelbarer Erkenntnis mit der Gesamtheit des „Sinnlichen“ im Unterschiede vom „Geistigen“ im engeren Sinne zusammen, dieses „Leibliche“ ist nicht dasselbe wie das Materielle der Physik, ist nicht das denkend gesetzte, erarbeitete Gebilde, welches aus Massen, Molekülen, Atomen, mechanisch-energischen Vorgängen u. dgl. besteht. Wir werden später die Wichtigkeit dieser Unterscheidung erkennen, denn sie dient uns dazu, begreiflich zu machen, inwiefern tatsächlich eine Wechselbeeinflussung der Geistigkeit und Leiblichkeit (Sinnlichkeit) im Menschen besteht, ohne daß eine Wechselwirkung zwischen Psychischem und

Physischem (Materiellem) zugegeben werden muß. Der Begriff „leiblich“, „Leib“ hat eben einen Doppelsinn, er bedeutet bald etwas Physisches im Sinne der Naturwissenschaft, bald nur den sinnlichen („physischen“) Untergrund unseres höheren Geisteslebens, von dem dieser ebenso Einflüsse erfährt wie er selbst es bedingt und beeinflußt. Es wird sich zeigen, daß die vermeintliche Wechselwirkung zwischen Geist und Körper, Seele und Leib, wie die Erfahrung sie zu bezeugen scheint, in Wahrheit nur eine Wirkung von Psychischem auf Psychisches, von einer Form oder Stufe des Innenseins auf eine andere ist. —

Die Einsicht, daß das Physische der naiven Wahrnehmungserkenntnis nur aus hypostasierten Wahrnehmungsinhalten (räumlich geordneten Qualitäten) sich zusammensetzt, darf nicht etwa der Ansicht von Mach u. a. gleichgesetzt werden, als ob die Körper nichts als Komplexe von Empfindungen wären. Erstens sind auch schon für die naive Erkenntnis die Dinge mehr als objektive Qualitätenkomplexe, nämlich Subjekte, deren Tätigkeiten in ihren Eigenschaften und Eigenschaftsveränderungen sich bekunden. Zweitens sind die Körper, auch wenn man von der Setzung transzendenter Wirklichkeitsfaktoren absieht, also reiner „Idealist“ (Immanenzler) sein will, wissenschaftlich immer noch etwas anderes als bloße Komplexe ebenderselben „Elemente“, welche als „Abhängige“ des Subjekts „Empfindungen“ heißen. Schon die Körper der naiven Erkenntnis sind physisch, körperlich erst und nur in ihrer (unbewußten) Abstraktion von der Existenz des Subjekts und in ihrer (wenn auch unberechtigten) Verabsolutierung. Man kann daher nicht sagen, daß sie „aus Empfindungen bestehen“, denn die Empfindungen sind nicht selbständige, vom Erleben und Bewußtseinszusammenhang isoliert existierende Wesenheiten, sondern uns immer nur als Teilinhalte eines subjektiven Erlebens, als Ab-

hängige des Subjekts gegeben. Physik, Physiologie, Erkenntniskritik haben einstimmig dargetan, daß es Empfindungsqualitäten nur als Reaktionen eines (von ihnen naturgemäß verschiedenen) Subjektes und einer bestimmten Organisation desselben geben kann. Die Physik abstrahiert daher mit Recht von den sinnlichen Qualitäten, welche die Wahrnehmungsobjekte nur als subjektive Bewußtseinsinhalte konstituieren können und bestimmt den Begriff des Körpers begrifflich, rein formal, quantitativ-dynamisch, als Einheit gesetzmäßiger, mathematisch bestimmbarer und allgemeingültig denkbarer Relationen zu anderen Einheiten ebensolcher typischer Relationen. Zwar zeigt es sich vom Standpunkt der Erkenntniskritik, daß nun auch das so bestimmte Körperliche als solches nicht die absolute, letzte, an sich seiende Wirklichkeit ist, aber für die Naturwissenschaft kommt dieses Resultat gar nicht in Betracht, weil sie auf methodischem Wege nur einen allgemeingültigen physischen Objektbegriff, einen solchen, mit dem sich wissenschaftlich-einheitlich operieren läßt, erstellt hat. Ein Komplex von Empfindungen, die in Wirklichkeit stets „Gefühlstöne" haben und mit Strebungen und dgl. zu einer untrennbaren Einheit verbunden sind, die eigentlich nur aus einer solchen Einheit herausgehoben sind, ist nicht einmal mit dem naiven, geschweige denn mit dem naturwissenschaftlichen Körperbegriff identisch. Der aus „Empfindungselementen" bestehende Körper ist kein empirisches, auch kein methodisches Wissenschaftsgebilde, sondern eine metaphysische Konstruktion, die auf einer unsicheren Grundlage sich aufbaut.

Ebenso unhaltbar ist die Behauptung Machs und anderer, das Psychische sei dasselbe Qualitative, das in Abhängigkeit von anderen „Elementen" physisch und das nur in Abhängigkeit vom Organismus psychisch genannt wird. Erstens unterscheidet sich das Psychische — nicht

bloß als Gefühl, Wollen, Denken usw. — qualitativ vom Physischen im Sinne der naturwissenschaftlichen Erkenntnisweise. Die Erlebnisse des Subjekts in ihrem individuell-typischen Zusammenhange sind nicht dasselbe wie die begrifflich bestimmten, methodisch erarbeiteten gesetzlichen Zusammenhänge und Einheiten physischer Relationen, wenn sie auch beide nur verschiedene Auffassungs- und Bearbeitungsweisen einer Grunderfahrung sind. Aber das Psychische ist auch nicht mit dem verselbständigten Inhalt der Sinneswahrnehmung, dem vom naiven Erkenntnisstandpunkt als physisch bezeichneten Vorstellungsobjekt identisch. Psychisch ist nur das Erlebnis als solches, als Dasein eines Inhaltes für ein Subjekt, als Bewußtseinsvorgang, der in Einem Akt, Prozeß ist und einen wechselnden Inhalt hat; nur als Bestandteil des Erlebens, als diesem immanentes Moment ist der Inhalt selbst psychisch, nicht in seiner Verselbständigung und Lostrennung vom Subjekt. Es sind also nicht primäre Inhalte (Elemente) da, die auch vom Subjekt abhängig gedacht werden können, sondern das „Gegebene“ ist schon primär die Korrelation von Subjekt-Moment und Erlebnissen, also das Psychische. Es soll damit nur betont werden, daß das Psychische nicht bloß nicht sekundär, sondern geradezu das Primäre ist, während das Physische seiner Natur nach schon ein „Erleben“ voraussetzt. Ein Erlebnisinhalt ist schon primär eine „Abhängige“ des Subjekts. Es geht nun nicht an, an Stelle dieses Urfaktors, des Subjektmoments etwas zu setzen, was schon Erlebnisinhalt, Objekt ist. Das Gehirn (oder „System C“) und was damit zusammenhängt, mag Erscheinung desselben sein, was für sich Subjekt ist, so ist es doch nicht zulässig, es als das Subjekt selbst zu bestimmen, in Beziehung zu welchem etwas psychisch ist. Das Gehirn gehört schon mit zur Reihe der Objekte des Psychischen und setzt selbst schon ein Subjekt-

Erleben (Vorfinden, Wahrnehmen, geistiges Verarbeiten) voraus, ist selbst schon vom Subjekt abhängig, sofern es Vorstellungs- oder Begriffsinhalt ist.[1]) Die Abhängigkeit eines Wirklichkeitselements von Nervenprozessen kann keine andere sein als die interobjektive Abhängigkeitsart, nämlich ein gesetzlicher, kausaler Zusammenhang. Solch eine Abhängigkeit ist ganz unfähig, das Charakterische des Psychischen, des Bewußtseins, des Subjekt-Seins zu beschreiben oder zu bestimmen, sie setzt immer schon das Erleben, Vorfinden, kurz das Psychische voraus. Der psychophysische Materialismus, der in jener Form der Identitätstheorie steckt, welche das Psychische irgendwie auf das Physische oder auf eine Relation des Physischen zu anderem Physischen (dem Gehirn, den Sinnesfunktionen) reduzieren und damit im Grunde eliminieren will, macht sich einer unwissentlichen Erschleichung schuldig, „spottet seiner selbst und weiß nicht wie"; er krankt an der Verkennung des ursprünglichen, nicht ableitbaren und alles Objektive, allen Komplex von „Elementen", zu dem auch das Nervensystem und die Sinneswerkzeuge schon gehören, mitbedingenden Subjekt-Seins, des Primats des Bewußtseins, der Subjektivität, von der wohl etwas abhängig, die aber nicht selbst ein selbständiges Objekt sich gegenüber hat, von dem sie (primär) abhängig ist. Nicht von den Sinnesfunktionen und den Gehirnprozessen ist das psychische Einzelgeschehen letzten Endes „abhängig", sondern von derjenigen Einheit, welche nur in ihrer objektiven Erscheinung als Gehirn usw. sich darstellt, für sich aber erst das wahre Subjekt dieser Einzelerlebnisse ist. Erst die Betrachtung dieser Abhängigkeit der Empfindungen, Gefühle, Vorstellungsverbindungen usw. von typischen Reaktionen und Aktionen des Subjekts und von der im Be-

---

[1]) vgl. O. Ewald, Richard Avenarius, 1905 S. 71 ff.

wußtseinszusammenhang sich manifestierenden psychologischen Kausalität ergibt das Charakteristische der psychologischen im Unterschiede von der physiologischen oder psychophysiologischen Betrachtungsweise. Das gilt sowohl gegenüber Avenarius[1]) als auch gegen Mach; denn, wenn nach letzterem das Sinnes- und Nervensystem nichts ist als ein Komplex von Empfindungselementen, so ist nicht anzusehen, wie Elemente dadurch psychisch, Empfindungen sein sollen, daß sie von anderen, nämlich den des Nerven- und Sinnesleben zusammensetzenden gleichartigen Elementen abhängig sind. Was macht denn, so muß man fragen, die Sinnes- und Nervenelemente selbst zu Empfindungen? Etwa die Abhängigkeit von andern Elementen eines Organismus? Machs u. a. Fehler ist, das Wesen der Subjektivität zu verkennen, das Subjekt zu einem Objekt unter Objekten umwandeln zu wollen. In der Reihe der objektiven Vorgänge und Elemente findet das Subjekt, die Urbedingung des Stattfindens solcher Objekterlebnisse nicht selbst Platz, es ist nicht restlos aus der Vielheit sinnlicher und geistiger Elemente herauszudestillieren; das „Formende", Aktive, Synthetische des Bewußtseins ist nimmermehr als Resultante oder Komplex einer Mannigfaltigkeit von Erlebnisinhalten herauszubekommen,

---

[1]) Wenn Avenarius nur die „Introjektion" der Erlebnisse und ihrer Inhalte in das Gehirn oder eine angenommene substantielle Seele als etwas den Erfahrungsbefund Verfälschendes bestritte, so hätte er vollkommen recht. Aber er geht viel zu weit, wenn er das Bewußtsein als Zusammenhang von Vorgängen, die wir von den Objekten der Außenwelt unterscheiden, als bloßes Gebilde einer verfälschenden Introjektion von Inhalten in das Subjekt bestimmt. Ohne die schon ursprüngliche Existenz eines erlebenden Subjekts, eines Bewußtseinszusammenhanges und eines sich in ihm setzenden und vorfindenden Subjekts wäre die „Introjektion" gar nicht möglich. Sie setzt das, was sie ableiten will, schon voraus. Dies zeigt u. a. Ewald, R. Avenarius S. 37 ff.

wiewohl es nicht ein unbekanntes Ding an sich jenseits aller Bewußtheit ist. Das Subjekt ist weder „post rem“, noch „ante rem“, sondern „in rebus“ — um die Sprache des scholastischen Universalienstreits zu gebrauchen. Es ist das Verdienst von Denkern wie Hume, J. St. Mill, E. Mach u. a., die metaphysische Unbestimmtheit des Bewußtseinsubjekts durch ihre scharfsinnige Analyse des Ichbegriffs beseitigt zu haben. Möge nicht über der Versenkung in den reich gegliederten Inhalt des „empirischen“ Ichs die Ichheit, die Subjektheit als solche, als die lebendig wirksame, immanente Bewußtseinsform übersehen und vernachlässigt werden, jene Einheit aktiver Apperzeption Kants, jenes schöpferische oder nachbildende „Setzen“ der Ichheit, von der J. G. Fichte spricht. Das Verfehlte in der Lehre Machs und anderer Immanenzphilosophen dieser Art ist nicht so sehr der Empirismus, dem man bis zu einer gewissen Grenze zustimmen könnte, als der Sensualismus, der Wahn, als ob das gesamte Geistes- und Willensleben sich restlos in „Empfindungen“ auflösen ließe; die Folge davon ist u. a. ein falscher Ichbegriff, die Vernachlässigung der primären Einheit und Subjektheit des Bewußtseins, des Psychischen, die Verteilung der Aktivität der Psyche auf die einzelnen Bewußtseinselemente, die dadurch zu selbständigen Dingen oder Kräften werden. Es ist der Fehler Machs sowie einer ganzen Reihe von Psychologen, den Ich-Zusammenhang zu äußerlich aufzufassen, nicht zu beachten, daß dieses „Zusammenhängen“ nur auf dem Grunde einer mit dem Erleben untrennbar verschmolzenen, gleichwohl aber wirklich wirksamen Synthese, eines aktiven Prinzips — welches sich besonders als Wille betätigt — verständlich ist.

Damit kommen wir zu einem engeren Begriff der Seele und zu einer „endgültigen“, metaphysischen Formulierung des Verhältnisses von Seele und Leib. Die Psycho-

logie zeigt uns, daß das im Bewußtsein Wirksame, Tätige, Aktive der (einfache oder entwickelte) Wille ist. Schon das primitive Seelenleben zeigt sich vom Willen, der hier als „Trieb“ auftritt, beherrscht, es besteht in triebhaften (impulsiven, instinktiven) Reaktionen lebendiger Subjekte, die sich als einfache Organismen darstellen. Reflexe und „automatische“ Reaktionen höherer Organismen lassen sich vielfach als „mechanisierte“, durch Übung vereinfachte, abgekürzte, relativ unbewußt gewordene Trieb- und Willkürakte begreifen und erklären. Wir können aber, metaphysisch, noch weiter gehen und annehmen, daß alles Naturgeschehen anorganischer Art, insofern ihm „transzendente Faktoren“ zugrunde liegen, die wir unserem eigenen „Innensein“ analog denken, an sich in einer Summe solcher mechanisierter Triebreaktionen in eindeutig-gesetzlicher Weise besteht. Nun ist es richtig, daß der Wille als einfaches Element, als leerer oder inhaltsloser Wille nicht existiert; einen an sich unbewußten Willen im Sinne Schopenhauers oder auch E. v. Hartmanns brauchen wir nicht anzunehmen. Empirisch zeigt sich das Wollen stets als ein spezifischer und primärer Bewußtseinsakt, aber als ein eigenartiger Zusammenhang aktiv-reaktiver Art, der als Momente oder Elemente stets, mehr oder weniger deutlich, Gefühl und Empfindung bezw. Vorstellung enthält. Es gibt, wie schon Augustinus gelehrt hat, nichts im Bewußtseinsgeschehen, was nicht selbst Willenshandlung einfacher oder komplizierter Art ist oder aber auf eine solche als Wirkung zurückgeführt werden kann, wenngleich der Wille nicht etwas Einfaches, nicht selbst ein Bewußtseinselement ist. Die Bewußtseinstätigkeit als solche, wie sie sich, wenn sie vollständig, primär, unabgekürzt, ungehemmt in dem Zusammenhange des Seelenlebens auswirkt, ist Wille, und sie ist „reiner“ Wille, insofern vom besonderen Inhalt des Erlebens abgesehen und auf den Cha-

rakter der unbeschreibbaren Aktivität und Reaktivität allein geachtet wird. Man nennt oft die innere Regsamkeit und lebendige Wirksamkeit eines Dinges die „Seele“ desselben. So kann man denn auch sagen: die Seele des Organismus ist kat exochen der Wille, das „Triebwerk“ des Bewußtseins, das Einheit-setzende, Synthetische, sich im Bewußtseinszusammenhange entfaltende, auswirkende und erhaltende subjektive Prinzip. Das Subjekt ist Wille, der Wille ist das Subjekt, welches von sich, im Selbstbewußtsein, das Objekt als den Inbegriff gesetzlich verknüpfter Bewußtseinsinhalte bestimmter Art unterscheidet und es auf die Tätigkeit oder Reaktivität fremder Subjekte instinktiv sowohl als methodisch-denkend bezieht.[1]) Die Seele ist demnach als Subjekt, als innerster Kern des „Seelenlebens“, der Mannigfaltigkeit psychischer Erlebnisse, Wille, „vorstellender Wille“ (Wundt) wobei die Vorstellungsinhalte auf Rechnung der (nie fehlenden) Relationen zu neben dem Subjekt vorhandenen Willenseinheiten zu setzen sind. Die objektiven Vorstellungs- und Begriffsinhalte sind demnach die „Außenseite“ und zugleich Resultat der Beziehungen der Subjekte oder Willenseinheiten zueinander. Da nun das Physische identisch ist mit dem praktisch und methodisch-wissenschaftlich verselbständigten Objekt-Zusammenhange, den wir bereits als Erscheinung des transzendenten „Innenseins“ der Wirklichkeit bestimmt haben, so läßt sich jetzt die Identitätstheorie metaphysisch so formulieren: Der Wille ist das Identische (Gemeinsame) des psychischen und physischen Geschehens, psychische und physische Vorgänge sind das Innen- und das Außensein, die unmittelbar und die sinnlich erscheinende Wirkungsweise des Willens. Sowohl die Seele als auch der Leib sind an sich Wille, er ist es, der sowohl dem psychischen wie dem

---

[1]) vgl. dazu Wundt, System d. Philos.² S. 399 ff.

physischen Geschehen als letztes Prinzip zugrunde liegt, als „Kraft“ im metaphysisch-realen Sinne des Wortes. Die Psychologie als empirische Wissenschaft freilich braucht sich um diese metaphysische, endgültige Bestimmung des Verhältnisses von Leib und Seele nicht zu kümmern, es muß ihr die methodologisch-erkenntniskritische Formulierung dieses Verhältnisses — Psychisches und Physisches als zwei Betrachtungs- oder Erscheinungsweisen desselben Seins — genügen. Ein volles Verständnis der Identitätstheorie kann aber erst die Metaphysik, zu deren Problemen auch das unsrige gehört, bieten, indem sie uns den Willen als das „Identische“ des geistigen und des leiblich-sinnlichen Daseins und Lebens dartut. Die Wechselbeziehung zwischen Seele und Leib ist somit letzten Endes die Wechselwirkung zwischen der sinnlichen und der geistigen Provinz der psychischen Organisation oder zwischen den triebhaften und mechanisierten und den aktiv-intelligenten Willensfunktionen. Das Physische als solches aber, als Gegenstand der äußeren Erfahrung und begrifflichen Erkenntnis wirkt nicht real auf das Psychische, wird nicht von diesem kausal beeinflußt, da es ja nur die „Außenseite“ desselben Seins und Geschehens ist, welches, unmittelbar erfaßt, psychisch ist. Dieser „psychophysische Parallelismus“ ist die notwendige Folgerung aus der Identitätstheorie, ist nur ein anderer Ausdruck für das gegenseitige Sich-entsprechen und die untrennbare Zusammengehörigkeit des Psychischen und des Physischen. Zugleich ist er aber das Ergebnis methodologischer Prinzipien. Das wird nun im folgenden zu zeigen sein.

IV. Wechselwirkung oder Parallelismus?

1. Die Theorie der psychophysischen Wechselwirkung.

Es ist die Lehre, daß Seele und Leib zwei verschiedene Substanzen oder Geschehensweisen sind, welche derart zur Einheit verknüpft sind, daß sie einander gegenseitig kausal beeinflussen, indem die Seele auf den Leib wirkt, die physisch-physiologischen Prozesse in ihrem Ablaufe beeinflußt, und indem umgekehrt die Seele, das psychische Geschehen von seiten des Leibes, der körperlichen Vorgänge Einflüsse erfährt. Die Einheit im Zusammengehen, in der regelmäßigen Korrespondenz des Psychischen und des Physischen gilt hier als Resultat der psychophysischen Wechselwirkung. Mit bestimmten Willensimpulsen z. B. sind bestimmte Bewegungen kausal verknüpft und bestimmte Nervenbewegungen veranlassen die Seele zu bestimmten Bewußtseinsakten oder bewirken unmittelbar psychische Vorgänge (Vorstellungen usw.). Die Seele, welche entweder eine immaterielle Substanz oder ein Zusammenhang psychischer Prozesse ist, wirkt auf das Gehirn bezw. die Nervenprozesse ein, erregt und modifiziert solche und beeinflußt mittels dieser die leiblichen Zustände, welche ihrerseits wieder durch das Medium des Nervensystems auf das Psychische zurückwirken. Unmittelbar stehen also nur Psychisches und Nervensystem in Wechselwirkung, ja am unmittelbarsten steht die Seele, nach manchen Dualisten, nur mit

einem Punkte des Gehirns in Wechselwirkung, nämlich dort, wo die immaterielle Seele ihren „Sitz“ hat. Die Verschiedenheit des Psychischen und des Physischen, die als ein Hindernis für ihre Wechselwirkung erscheint, wird nach den einen durch die Gottheit, durch die „Assistenz Gottes“ (Descartes, Cartesianer) überbrückt, nach andern sind die physischen Vorgänge nur Anlässe, Gelegenheitsursachen für das Auftreten des Psychischen durch göttliche Wirksamkeit (Okkasionalisten: Clauberg, de la Forge, Geulincx, Malebranche u. a.), andere wieder erklären, das Physische sei an sich selbst immateriell, sei nur Erscheinung immaterieller Wesen und Prozesse (Herbart, Lotze, v. Hartmann, Erhardt, Busse u. a.) und schließlich meint man, die Heterogenität des Psychischen und Physischen bilde überhaupt kein Hindernis für ihre Wechselwirkung (Sigwart, Wentscher, Stumpf, Höfler, Külpe, James u. a.). „Ursache und Wirkung brauchen nicht gleichartig zu sein. Nur die Erfahrung kann lehren, was als Ursache und Wirkung zueinander gehört“ (Stumpf, Leib und Seele S. 22). „Das Kausalitätsprinzip können wir eben nicht auf das Prinzip der Identität zurückführen“ (Busse, Geist und Körper S. 187). Zu beachten ist, daß jene anthropologischen Dualisten, welche das Physische als Erscheinung eines Immateriellen betrachten, eine Wechselwirkung der physischen Erscheinungen auf die Seele annehmen; denn eine kausale Wechselbeziehung zwischen Seelensein und dem „An sich“ der Dinge, die keineswegs eins ist mit einer psychophysischen Wechselwirkung, nimmt auch die parallelistische Identitätstheorie an oder kann sie annehmen. Interessant ist es freilich, daß mancher Bestreiter des Parallelismus eine Theorie aufstellt, welche die behauptete Wechselwirkung eigentlich als bloße Erscheinung hinstellt. So sagt Busse (im Sinne Lotzes u. a.): „Die mannigfachen Beziehungen wechselseitiger Beeinflussungen,

die zwischen ihr (der Seele) und dem Reich der Dingmonaden bestehen, stellen sich ihr in ihrer sinnlichen Anschauung als ein Eingreifen in die Körperwelt und ein Beeinflußtwerden durch körperliche Vorgänge, also als psychophysische Wechselwirkung dar“ (Geist und Körper S. 172 f.).

Der Dualismus der Wechselwirkungstheorie wird gern durch den Hinweis auf die Einheit des Alls, welche Geist und Körper gleicherweise in sich faßt und zusammenhält, gemildert. So besonders von Lotze, in dessen Sinne Busse erklärt: „Geist und Körper, Seele und Leib sind einander zugleich entgegengesetzt und stehen in Wechselwirkung miteinander als einander ergänzende Bestandteile des absoluten, sie beide umfassenden und in sich fassenden Weltganzen“ (Geist und Körper S. 474). Und ein anderer Vertreter der Wechselwirkungstheorie, derjenige, der (nebst Sigwart) in neuester Zeit besonders zu ihrer Wiederaufnahme und Weiterbildung beigetragen hat, Stumpf, sagt: „Zur Sache selbst müssen wir uns die Frage vorlegen, ob nicht die Konsequenz der Naturforschung, insbesondere der Entwicklungslehre dahin drängt, die Welt in allen ihren Teilen als ein kausal zusammenhängendes Ganzes aufzufassen, worin jedes Wirkliche seine Arbeit leistet, keines von der allgemeinen Wechselwirkung ausgeschlossen ist“ (Leib und Seele S. 22). „Es wäre also, soviel ich sehen kann, eine psychophysische Mechanik wohl denkbar . . ., die die geistigen Vorgänge in den allgemeinen gesetzlichen Kausalzusammenhang einfügte und dadurch erst eine im wahren Sinne monistische Anschauung begründete. Denn nicht so sehr die Gleichartigkeit der Elemente oder der Prozesse, als die Allgemeinheit des Kausalzusammenhanges und die Einheitlichkeit der letzten und höchsten Gesetze ist es, die wir von einem einheitlichen Weltganzen verlangen müssen“ (a. a. O. S. 24 f.).

Die psychophysische Wechselwirkung, behauptet man

ferner, ist eine empirische Tatsache oder jedenfalls die nächstliegende und natürlichste Deutung eines erfahrungsgemäß gegebenen Zusammenhangs. Ja die Wirkung psychischer Prozesse (z. B. des Willens) auf leibliche Bewegungen, also auf das Physische sei geradezu das Muster aller Kausalität.[1]) „Die unmittelbare Wahrnehmung zeigt einen Zusammenhang von Willensimpuls und Bewegung, den nur eine in bestimmten Hypothesen schon befangene Auffassung sich weigern kann, als ein wirkliches Kausalverhältnis anzusehen“ (Sigwart, Log. II², 571). Ebenso seien die Einflüsse, welche die Seele seitens des Leibes erfahre, nur in kausalem Sinne zu verstehen. Unsere Handlungen sind nur zu begreifen, wenn wir annehmen, daß psychische Vorgänge und Akte (Vorstellungen, Gedanken, Motive) unsere Bewegungen leiten, unsere physische Energie nach bestimmten Richtungen hin dirigieren. Das menschliche Handeln, wie es individuell und gattungsmäßig, impulsiv und willkürlich, wie es im Schaffen von Kulturgebieten aller Art sich betätigt, ist ohne Beeinflussung des Physischen durch psychische, geistige Akte unbegreiflich. Schon eine Reihe biologischer Tatsachen ist nur mit Zuhilfenahme psychischer Faktoren zu verstehen; die Erfahrung lehrt, daß das Psychische eine biologische, lebenerhaltende und lebenvervollkommnende Wirkung auf organische Funktionen im Kampf ums Dasein ausübt. Kurz, als ein rein physikalisch-chemischer, mechanischer Automat sei der Mensch in seinem Handeln und Schaffen absolut unverständlich, nur psychische Ursachen können das leisten, was der Mensch zustandebringt.[2])

---

[1]) vgl. Külpe, Einl. in d. Philos. S. 148; Erhardt, Die Wechsel wirkung zwischen Leib und Seele S. 111, 116 ff.; Höfler, Psychol. S. 60 f.; Jerusalem, Einl. in d. Philos. S. 146; Busse, Geist und Körper S. 185 f., 191.

[2]) James, Principl. of Psychol. I, 128 ff.; Sigwart, Logik II², 541 f.; Erhardt, Die Wechselwirkung S. 122, 145; Busse, Geist und Körper S. 242 ff. u. a.

Die Gegner der Wechselwirkungstheorie halten dieser vor, daß diese mit dem „Prinzip der geschlossenen Naturkausalität“ in Widerspruch gerate; dieses fordert, daß alles physische Geschehen aus physischen Vorgängen erklärt werde und daß keine Lücke in der physischen Kausalreihe bleibe, welche etwa durch psychische Ursachen ausgefüllt werden könnte. Für das Wirken psychischer Faktoren ist innerhalb des Naturzusammenhanges als solchen kein Platz. Darauf erwidern die Anhänger der Wechselwirkungstheorie, weder sei das Prinzip der geschlossenen, lückenlosen Naturkausalität ein denknotwendiges, logisches, apriorisches Prinzip, noch sei es eine empirisch zu erhärtende Tatsache; es sei vielmehr nur eine metaphysische oder naturphilosophische Hypothese, die für das Anorganische wohl passe, nicht aber universale, auch das Organische einbegreifende Geltung hat. Die Annahme einer solchen sei nur ein Dogma, ein Vorurteil, eine petitio principii, „ein Vorurteil unserer Zeit, das aus der Überschätzung der Naturwissenschaften und aus der Überspannung einer bloßen Arbeitsrichtschnur der unorganischen Naturwissenschaften zu einer Arbeitsrichtschnur aller Wissenschaft überhaupt entsprungen ist“ (E. v. Hartmann, Die moderne Psychologie S. 413).[2]

Gegen die Behauptung (z. B. Höffdings, Psychol.[2] S. 38), das Trägheitsprinzip mache die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib unmöglich, bemerkt Busse, die „äußere“ Ursache, welche jede Zustandsänderung eines Körpers sicherlich erfordere, müsse ja nicht gerade eine physische Ursache sein (Geist und Körper S. 25; ähnlich E. v. Hartmann, Höfler u. a.).

Von dem Energieprinzip, dessen Geltung der Wechsel-

[2]) vgl. Erhardt, Die Wechselwirkung S. 52 ff.; Wentscher, Über phys. u. psych. Kausal. S. 31, 40; Rehmke, Die Seele des Menschen S. 33; Busse, Geist u. Körper S. 387 ff., 398 ff.

wirkungstheorie vorgehalten wird, meinten die Wortführer dieser, es sei kein apriorisches Prinzip, noch aus einem solchen zu deduzieren, sondern nur eine Induktion aus der Erfahrung, die nur so weit Gültigkeit beanspruchen könne, als sie durch Erfahrung beglaubigt wird. Daß die physische Gesamtenergie des Universums konstant sei, sich stets gleich bleibe, so daß sie weder vermehrt noch vermindert werden könne, sei nur eine Hypothese, nur eine Folgerung aus dem dogmatischen Prinzip der geschlossenen Naturkausalität. Das Konstanzprinzip ist nur mit der Wechselwirkungstheorie vereinbar, wenn man es so versteht, daß die Summe der physischen und psychischen Energie in der Welt konstant bleibt, sonst ist es unvereinbar mit der Theorie, ist aber kein Einwand gegen sie, da die Konstanz der physischen Gesamtenergie nur ein Dogma ist. So Busse (Geist und Körper S. 417 ff., 455 ff.) u. a., während einige Anhänger der Wechselwirkungstheorie das Konstanzprinzip als mit ihr durchaus vereinbar ansehen. Busse dagegen hält nur das Äquivalenzprinzip damit für vereinbar. Dieses Prinzip besagt nur, „daß, wenn die Körper aufeinander wirken, für jede aufgewandte physische Energie ein gleich großer Betrag physischer Energie wieder erstattet wird" (Geist und Körper S. 407). Es sagt aber nichts darüber aus, „welcher Art die Energieformen sind, welche einander hervorrufen und sich ineinander verwandeln" (a. a. O. S. 419), es läßt die Möglichkeit offen, daß physische Energie durch psychische Faktoren erzeugt wird, daß „bei der Art und Weise der Umwandlungen der mechanischen, materiellen Energie nichtmechanische, nichtmaterielle Kräfte bestimmend mitgewirkt haben" (E. v. Hartmann, Die mod. Psychol. S. 415).

Die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib ist nach einigen Forschern mit dem Konstanzprinzip im weiteren oder im engeren Sinne vereinbar.

Nach Stumpf ist das Energiegesetz ein Gesetz der

Transformation: „Wenn kinetische Energie (lebendige Kraft sichtbarer Bewegung) in andere Kraftformen umgewandelt und diese schließlich in kinetische Energie zurückverwandelt werden, so kommt der nämliche Betrag zum Vorschein, der ausgegeben wurde." „Worin diese anderen Energieformen bestehen, darüber sagt das Gesetz nicht das Mindeste. Und so ließe sich ... das Psychische ganz wohl als eine Anhäufung von Energien eigener Art ansehen, die ihr genaues mechanisches Äquivalent hätten. Gewisse psychische Funktionen würden mit einem fortwährenden Verbrauch, andere mit einer ebenso fortgehenden Erzeugung physischer Energie verknüpft sein" (Leib und Seele S. 24). Ähnliches bringen Külpe (Einl. in d. Philos.[2] S. 144 f.; Zeitschrift für Hypnotismus VII, 97 f.), Ostwald (Vorles. über Naturphilos. S. 373, 377 f., 396), Ladd (Philos. of Mind, p. 214) u. a.

Eine andere Theorie hält eine Wirksamkeit von Leib und Seele und umgehehrt für möglich, ohne daß die physische Energie einen Zuwachs bezw. eine Minderung erfährt. Es ist dies die „Doppeleffekt-" und die „Doppelursachentheorie", wonach erstens eine physische Ursache eine physische Wirkung und einen psychischen Nebeneffekt, oder aber eine psychische Ursache eine psychische Wirkung und einen physischen Nebeneffekt, zweitens eine physische Wirkung eine physische Ursache und eine psychische Nebenursache, oder aber eine psychische Wirkung eine psychische Ursache und eine physische Nebenursache soll haben können (vgl. darüber Busse, Geist und Körper S. 428 ff.). Es ist dies offenbar eine Form der Wechselwirkungstheorie, die der Lehre vom „psychophysischen Parallelismus" bedenklich nahe kommt, so sehr, daß sogar Parallelisten wie Wundt, König, Spaulding sie für zulässig erklären. Formuliert wird diese Theorie wiederum von Stumpf, welcher sagt: „Indessen steht ... noch ein anderer Weg offen, um das Physische ohne Verletzung

des Energiegesetzes in den allgemeinen Kausalzusammenhang einzufügen. Die psychischen Zustände könnten in der Weise Wirkungen und Ursachen physischer Vorgänge sein, daß keinerlei auch nur vorübergehende Verminderung und Vermehrung physischer Energie mit dieser Wechselwirkung verknüpft wäre. Wir würden sagen: ein bestimmter Nervenprozeß in bestimmter Gegend der Gehirnrinde ist die regelmäßige Vorbedingung für das Zustandekommen einer bestimmten Empfindung; diese geht als notwendige Folge neben den physischen Wirkungen aus ihm hervor... Aber dieser Teil der Folgen absorbiert keine physische Energie und kann in seinem Verhältnis zu den Bedingungen nicht durch mathematische Begriffe und Gesetze ausgedrückt werden. Desgleichen kommt ein bestimmter Prozeß in den motorischen Zentren der Rinde zustande, nicht durch bloß physiologische Bedingungen, sondern stets nur unter Mitwirkung eines bestimmten psychischen Zustandes (Affektes, Willens), ohne daß doch das Quantum physischer Energie durch diesen beeinflußt wird" (Leib und Seele S. 26).[1])

Es wird auch die Annahme gemacht, daß bei der Einwirkung der Seele auf den Leib nur in diesem vorhandene potentielle Energie ausgelöst wird, ohne daß die Menge der Energie sich hierbei verändert. So lehrt besonders Wentscher (Über phys. u. psych. Kausal. S. 34 f., 44, 113, 118; Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit. Bd. 117 S. 83 ff.)

Endlich meint man, die Seele lasse in ihrem Wirken auf das Physische die Konstanz der Energie unverändert, da sie nur die Richtung der Bewegungen (ohne Geschwindigkeitsänderung) beeinflusse. Neue Bewegungen oder Energien bringe die Seele nicht hervor. So lehrt

[1]) Ähnlich Erhardt, Die Wechselwirk. S. 85, 94; Rehmke, Lehrb. d. allgemeinen Psychol. S. 110 ff.; Die Seele d. Mensch. S. 28; Wentscher, E. v. Hartmann u. a.

schon Descartes (Respons. ad IV object. p. 126), in neuerer Zeit außer Volkmann, Kroman u. a. besonders E. v. Hartmann. Nach ihm wirkt das Psychische auf das Physische analog einer Seitenkraft, welche „die Geschwindigkeit des bewegten Teilchens nicht vermehrt, auch die konstante Energiesumme des mechanischen Systems nicht vermehrt, weil ihre dynamische Leistung völlig dadurch absorbiert wird, den Widerstand zu überwinden, den das bewegte Teilchen nach dem Beharrungsgesetz einer Änderung seiner Bewegungsrichtung entgegensetzt“ (Die mod. Psychol. S. 354 f.) „Die Bewegung hat dann an Energie in der ursprünglichen Richtung so viel verloren, wie sie in der dazu senkrechten Richtung gewonnen hat“ (a. a. O. S. 395, 418). Nach E. v. Hartmann ist die psychophysische Wechselwirkung durch das „Unbewußte“ vermittelt, dessen Erscheinungen Seele und Leib sind. „Wie bei der Reizung die unbewußt seelische Tätigkeit durch die molekulare Bewegung im Zentralorgan gestört, gehemmt und zur Reaktion erweckt wird, und diese Reaktion dann nach innen als Gefühl und Empfindung reflektiert wird, so wird bei der Willenshandlung zuerst die unbewußt psychische Tätigkeit, das Wollen, durch die sie motivierende Vorstellung erregt, und diese unbewußt psychische Tätigkeit übt dann erst, als zur Natur gehörig, physische Wirkungen im Zentralorgan durch ihre nichtmechanischen und nichtmateriellen Kraftäußerungen aus“ (a. a. O. S. 416). Wenn auch die mechanische Energie sich nicht in psychische direkt umsetzen kann, so kann doch „die Intensität der Bewegung, die in der aktuellen Energie liegt, sich in Intensität der Empfindung umsetzen, wenn die Bewegungsintensität als solche durch Übergang der aktuellen Energie in potentielle verschwindet“ (a. a. O. S. 415).

2. Der psychophysische Parallelismus.

In seiner allgemeinsten Form besagt die Theorie des psychophysischen Parallelismus zunächst nur etwas Negatives: die Unmöglichkeit oder Nichtannehmbarkeit einer realen Wechselwirkung zwischen Geist und Körper, Seele und Leib. Als Gründe für diese Negation bringt man vor: 1. Die Heterogenität des Psychischen und des Physischen. 2. Die Phänomenalität oder Idealität des Physischen, Materiellen. 3. Das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität. 4. Das Prinzip der Erhaltung der Energie. Die positive Seite dieser Negation ist nun, daß Psychisches und Physisches, die ja aufeinander nicht wirken können, nur miteinander regelmäßig verknüpft sind, einander nur „parallel“ gehen, korrespondieren, derart, daß bestimmten, seelischen Vorgängen bestimmte physische (physiologische) Prozesse „entsprechen“ und umgekehrt. Es ist also z. B. die Bewegung nicht eine direkte Wirkung des Willens, sie geht nicht kausal aus ihm hervor, sondern tritt als seine „Begleiterscheinung“, als sein physisches Korrelat im Organismus auf, ist also zugleich mit ihm gegeben. In analoger Weise ist etwa eine Vorstellung nicht die kausale Folge einer Gehirnbewegung, sondern ein diese begleitender Vorgang besonderer Art. Wohl gibt es eine Art Funktionsverhältnis zwischen psychischen und physischen Geschehnissen, so daß eine bestimmte Art des einen niemals ohne eine bestimmte Art des anderen auftritt oder zu erwarten ist; in diesem Sinne sind beide an einander „gebunden“, ist eines von dem andern funktionell „abhängig“. Aber das Psychische ist nicht die kausale Wirkung des Physischen, dieses nicht eine Wirkung des Psychischen. Jede der beiden Reihen ist in sich geschlossen und an sich lückenlos, kein Glied der einen kann ein Glied der anderen kausal beeinflussen oder gar es „bewirken“.

Worauf beruht nun die regelmäßige Korrespondenz

des Physischen mit dem Psychischen, da es doch eine Wechselwirkung zwischen ihnen nicht geben soll? Diese Frage läßt der dualistische Parallelismus unbeantwortet, sei es, daß er die Parallelität des Physischen und des Psychischen für eine Urtatsache hält, sei es, daß er im Sinne des Agnostizismus den Urgrund der Parallelität für unerkennbar erklärt. Der monistische Parallelismus hingegen erklärt die psychophysische Korrespondenz durch den Hinweis auf ein Identisches, als dessen Daseinsweisen, Erscheinungen oder Betrachtungsweisen das Psychische und Physische anzusehen sind, also durch die Identitätstheorie in ihren verschiedenen Abarten.

Während der Parallelismus als endgültiger, metaphysischer Standpunkt bei der Parallelität zweier Daseins- oder Erscheinungsweisen einer Wesenheit stehen bleibt, behauptet der empirisch-methodische Parallelismus nur, daß für die Gesichtspunkte der Einzelwissenschaft, nämlich der Psychologie, Physiologie und Psychophysik nichts weiter als eine antikausale Korrespondenz psychischer mit physischen Vorgängen, wie sie die Erfahrung an die Hand gibt und wie methodologische Prinzipien sie fordern, zu statuieren sei, während er es unausgemacht läßt, wie die empirisch-phänomenale Qualität seitens der Metaphysik etwa rein monistisch interpretiert werden kann. Sollte es vom metaphysischen Standpunkt etwa nur eine geistige Wirklichkeit geben, so würde der psychophysische Parallelismus letzten Endes auf eine psychopsychische Wechselwirkung zurückzuführen sein, d. h. es wäre zu sagen, daß die Seele mit dem psychischen „An sich" der Dinge in Wechselwirkung steht. Als empirisches, relatives Prinzip, als Arbeitsprinzip der Forschung käme aber nur ein Parallelismus in Betracht, nicht — wie etwa James will — als bloße „provisorische" Hypothese (Princ. of Psychol. I, 182), wohl aber als eine dem empirisch-wissenschaftlichen Standpunkt dualer Betrachtungsweise des Gegebenen mög-

lichst angemessene Formel. Es ist das keineswegs, wie Busse meint (Geist und Körper S. 69) ein „Pseudoparallelismus". Die Leugnung der Möglichkeit psychophysischer Wechselwirkung, mindestens die Negation der Begreiflichkeit einer solchen gehört allerdings zum Parallelismus; insofern haben Busse, Wentscher, Aars u. a. recht, aber ihr Vorwurf trifft die empirischen Parallelisten Wundt, E., König, Münsterberg, Ziehen, Heymans, Ebbinghaus u. a. nicht.[1]) Man kann sehr wohl ein Anhänger des psychophysischen Parallelismus sein, ohne daraus eine Weltanschauung zu machen.

Als „Koordinationsparallelismus" bezeichnet E. v. Hartmann jene Auffassung, nach welcher Psychisches und Physisches gleich selbständige Daseinsweisen sind; unter „Subordinationsparallelismus" versteht er die Ansicht, daß die psychische Reihe ein passiver Nebenerfolg oder eine unselbständige Begleiterscheinung der materiellen Reihe oder aber das materielle Geschehen eine unselbständige Begleiterscheinung des Psychischen ist (Die mod. Psychol. S. 399).

Bezüglich des Geltungsumfangs gibt es einen universellen und einen partiellen Parallelismus. Ersterer besteht darin, daß allen physischen Vorgängen psychische Prozesse und umgekehrt zugeordnet sind, letzterer schränkt die Parallelität auf das Organische ein, oder er schreibt nur den elementaren psychischen Vorgängen und ihren Zusammenhängen, nicht aber den Qualitäten, Werten, Synthesen des höheren Geisteslebens physische Korrelate zu.

Historisch ist die Theorie des psychophysischen Parallelismus in Anknüpfung an die von Descartes auf-

---

[1]) Als bloße Formulierung der Tatsache, „daß jedem Bewußtseinsvorgang ein physiologischer Prozeß im Gehirn . . . gesetzmäßig entspricht" hält Külpe das parallelistische Prinzip für „so recht geeignet, der exakten Forschung . . . gute Dienste zu leisten" (Einleit. in die Philos. [2] S. 152).

gestellte Wechselwirkungstheorie entstanden. Descartes selbst war sich der Schwierigkeit dieser Theorie bewußt, daher erklärte er die psychophysische Wechselwirkung als durch den „Beistand Gottes“ vermittelt. Diesen Gedanken griffen die Okkasionalisten: Regis, Cordemoy, Clauberg, de la Forge, Geulincx, Malebranche u. a. auf. Gott ist es, welcher bei Anlaß einer psychischen Veränderung den zugehörigen physischen Vorgang und umgekehrt korrespondieren läßt. Die Bewegung, von der ich nicht weiß, wie sie mein Wille hervorbringen sollte, „begleitet“ ihn nur (comitatur), folgt nicht kausal aus ihm (Geulincx, Eth. annot. p. 211). Seele und Leib korrespondieren miteinander „sine ulla alterius in alterum causalitate vel influxu“, wie zwei Uhren, die ständig in Übereinstimmung miteinander gebracht werden (l. c. p. 212). Und Malebranche bemerkt: „Toute alliance de l'esprit et du corps, qui nous est connue, consiste dans une correspondance naturelle et mutuelle des pensées de l'âme avec les traces du cerveau, et des émotions de l'âme avec les mouvements des esprits animaux“ (Rech. de la vérit. II, 5).

Noch weiter geht Spinoza, dessen Identitätslehre wir bereits kennen gelernt haben. Seelisches und Körperliches können aufeinander nicht wirken, weil sie nur verschiedene „Ausdrücke“ des einen Wesens sind. „Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid ... aliud determinare potest.“ Geistiges kann nur wieder durch Geistiges, Körperliches nur durch Körperliches bewirkt oder bestimmt werden: „Id ergo, quod mentem ad cogitandum determinat, modus cogitandi est et non extensionis, hoc est non est corpus“ (Eth. II prop. VI, III, prop. II). Es gibt an sich nur eine Ordnung der Dinge, die einerseits in der Ordnung der körperlichen Vorgänge, anderseits in der ihr entsprechenden psychischen Ordnung zum Ausdrucke kommt (l. c. schol.).

Den Okkasionalismus bildete Leibniz zur Hypothese

der „praestabilierten Harmonie“ weiter, indem er die von Gott hergestellte Korrespondenz des Psychischen und Physischen als eine von Ewigkeit her gesetzte, ein für allemal zu Recht bestehende auffaßte, wie es übrigens schon ein Teil der Okkasionalisten gemeint haben dürfte (Malebranche besonders). Die Welt besteht an sich aus „Monaden“. Alle sind unkörperlich, aber es gibt Seelenmonaden und Komplexe von Körper-Monaden, d. h. von Monaden, deren Erscheinung der zu einer Seele gehörige Leib ist. Zwischen den einfachen „fensterlosen“ Monaden gibt es keine Wechselwirkung, sondern Gott hat das Universum und die Monaden so eingerichtet, daß der Ablauf der Geschehnisse in jeder Monade genau dem Ablauf des übrigen Geschehens enspricht, angepaßt ist, so daß es scheint, als ob die Monaden einander direkt beeinflußten. So verhalten sich auch Seele und Leib zueinander wie zwei Uhren, die so eingerichtet sind, daß ihr Gang für alle Zeiten ein übereinstimmender ist (Philos. Schrift., herausg. von Gerhardt IV, 498). Die psychische und die physische Kausalität haben jede ihr spezifisches Gesetz, die Seele ist teleologisch, zielstrebig und zweckverfolgend tätig, der Körper mechanisch, und doch sind beide Reihen des Geschehens in Harmonie miteinander, obwohl die Körper wirksam sind, als ob es (per impossibile) keine Seelen, die Seelen aber handeln, als ob es keine Körper gäbe (Monadol. 78—81). Alles psychische Geschehen ist die Entfaltung der Seelenkraft selbst (Gerh. II, 58). Diese beeinflußt das physische Geschehen nicht, welches vielmehr seine ihm eigene Energiegröße und Bewegungsrichtung behält (Gerh. III, 121 f.). Zwischen den psychischen Vorgängen und den leiblichen Prozessen besteht ein vollkommener „Parallelismus“; selbst die abstraktesten Gedanken sind von materiellen Korrelaten begleitet (G. W. Leibniz, Hauptschrift II, 54). Vom metaphysischen Standpunkte ist das Physische, welches die Seelenprozesse begleitet, selbst ein Psychisches niederer

Art, das „Innensein“ der Körpermonaden, welches durch das göttliche Weltgesetz mit dem „Innensein“ anderer Monaden in Einklang gebracht ist.

Eine parallelistische Auffassung des Verhältnisses von Seelischem und Leiblichem tritt zutage bei Hartley, Bonnet (Ess. de Psychol., pr.), Schiller (Über den Zusammenhang d. tier. Nat. d. Mensch. mit sein. geist. § 12), Destutt de Tracy (Elém. d' idéolog. V, 527), Maine de Biran (Oeuvr. I, 33, 39; III, 403) u. a., in anderer Weise bei Chr. Wolff, während Baumgarten, Crusius, Rüdiger Knutzen u. a. die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele verteidigen.

Schelling lehrt einen Parallelismus zwischen den verschiedenen Stufen (Potenzen) der Entfaltung des Idealen und Realen. Es besteht eine Harmonie zwischen der unbewußten und der bewußten Daseinsweise des Absoluten, zwischen Natur und Geist als den beiden Seiten des Absoluten. In der von Schelling beeinflußten Schule wird öfter vom „Parallelismus“ des Seelischen und Körperlichen gesprochen.

In einer den Bedürfnissen der empirischen Wissenschaft genügenderen Form begründete die Lehre vom psychophysischen Parallelismus Fechner. Nach ihm besteht ein universeller Parallelismus des Geistigen und Körperlichen als der beiden Erscheinungsweisen des Allwesens (Zend-Avesta II, 141). Jedem psychischen Vorgang entspricht ein physischer Vorgang, jedem physischen Geschehen ein (bewußtes oder unbewußtes, intra- oder extraindividuelles) psychisches Geschehen. Nicht der physische Reiz als solcher wirkt in der Seele, sondern das Innensein des Reizes, welches selbst schon psychischer Art ist, veranlaßt die Empfindung. Im übrigen sowie bezüglich der verschiedenen Arten der Parallelismustheorie neuerer Zeit ist auf unsere Darstellung der Identitätstheorie zu verweisen.

Den universellen Parallelismus vertreten Paulsen, Höffding, Adickes, Heymans, Verworn u. a. Hingegen entspricht nach Jodl, Ribot, Spencer, Riehl u. a. zwar jedem Bewußtseinsvorgang ein physischer Vorgang (eine „Zerebration"), aber nicht umgekehrt jedem physischen und physiologischen Geschehen ein Bewußtseinsvorgang. Nach Wundt u. a. wieder ist nicht alles Geistige physiologisch vertreten, denn „Natur und Geist . . . sind zwei sich kreuzende Gebiete, die nur einen Teil ihrer Objekte miteinander gemein haben" (Log. II² 2, 258). Nach Münsterberg aber ist die konsequente Durchführung des Parallelismus für das Verhältnis der Seele zum Leibe eines Wesens ein Postulat (Grundz. d. Psychol. I, 435, 492).

Die Heterogenität des Psychischen und Physischen wird von den neueren Parallelisten nicht so sehr wie die Geschlossenheit der Naturkausalität und damit im Zusammenhang auch das Energieprinzip zur Motivation der Parallelismustheorie verwertet. So erklärt Riehl: „Aus dem Energieprinzipe folgt, daß der Verlauf der Vorgänge in der äußern Natur ein in sich geschlossener ist. Jede physische Wirkung ist nach diesem Prinzipe durch ihre physische Ursache völlig bestimmt, jede physische Ursache erschöpft sich durch ihre physische Wirkung... In diesen geschlossenen Naturverlauf nun kann eine nicht-physische Ursache nicht eingreifen, denn sie hätte nichts mehr zu bewirken . . . Psychische Funktionen also können in diesen Prozeß weder als Ursachen noch als Wirkungen eingeschaltet sein" (Zur Einf. in d. Philos. S. 156 ff.). Den Empfindungen entsprechen Bewegungen, d. h. Vorgänge, welche den Sinnen als Bewegungen erscheinen und welche als solche gedacht werden müssen, also Phänomene (Philos. Krit. II 2, 37, 178, 196). Das Bewußtsein entspricht nicht einer einzelnen Energieform, sondern „sein objektives Gegenstück ist eine Struktur, der Bau des Nervensystems, genauer die durch diese Struktur ermöglichte, durch sie

geleitete Zusammenordnung von Energien“ (Zur Einführ. S. 159f.). Wundt begründet den Parallelismusstandpunkt wie folgt. Die logische Anwendung des Kausalprinzips zunächst fordert, Gleichartiges aus Gleichartigem abzuleiten, denn Grund und Folge setzen stets ein gleichartiges Ganze voraus, in welchem sie als Glieder enthalten sind (System d. Philos.[2] S. 380; Philos. Stud. X, 88f.). Gleichartig kann aber ein Ganzes nicht sein, dessen Glieder völlig verschiedenen Betrachtungsweisen der Erfahrung angehören (Log. II[2] 2, 259). Gegen die psychophysische Wechselwirkung spricht aber vor allem das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität, welches ein logisches Postulat und zugleich ein methodisch-regulativer Grundsatz ist, der nur in seiner Erweiterung über das Erfahrbare hinaus metaphysisch wird, an sich es aber nicht ist. Es sagt aus, daß „Naturvorgänge immer nur in andern Naturvorgängen, nicht aber in irgend welchen außerhalb des Zusammenhanges der Naturkausalität gelegenen Bedingungen ihre Ursachen haben können“, und fordert auf, „jeden Naturzusammenhang auf Kausalgleichungen zurückzuführen, in die lediglich genau analysierbare und auf die allgemeinen Naturgesetze zurückführbare Naturvorgänge als ihre Glieder eingehen“. Es beruht dieses Prinzip auf der notwendigen Voraussetzung, daß „die Eigenschaften, die wir der Materie zuschreiben müssen, um eine vollständige Naturerklärung im Prinzip zustande zu bringen, nur von den beharrenden Elementen der Materie, nicht aber von den mehr oder minder verwickelteren Verbindungen abhängig sind, in denen sie vorkommen“. „Überall da, wo ein stetiger Verlauf von Naturvorgängen eine exakte Feststellung zuläßt, da führt diese zu der Voraussetzung, daß die Naturkausalität ein in sich geschlossenes Gebiet bildet.“ Ein lückenloser Naturzusammenhang schließt denn auch die Umwandlung physischer in psychische Energie und umgekehrt aus (Logik II[2] 1, 332; II[2] 2, 258; Syst. d. Philos. 380, S. 599; Essays

S. 115; Philos. Stud. X, 41, 89, 91 f.). Ebenso läßt sich Psychisches nur psychologisch erklären (Log. II² 2, 259). Die *Parallelismustheorie* ist eine Folgerung aus diesen methodischen Prinzipien und zugleich ein Ausdruck der Zweiheit der Betrachtungsweise der an sich einheitlichen Erfahrung, sie ist der Satz, „daß alle diejenigen Erfahrungsinhalte, die gleichzeitig der mittelbaren, naturwissenschaftlichen und der unmittelbaren, psychologischen Betrachtungsweise angehören, zueinander in Beziehungen stehen, indem innerhalb jenes Gebietes jedem elementaren Vorgange auf psychischer Seite ein solcher auf physischer entspricht." Die Theorie geht davon aus, „daß es an und für sich nur *eine* Erfahrung gibt, die jedoch, sobald sie zum Inhalt wissenschaftlicher Analyse wird, in bestimmten ihrer Bestandteile eine *doppelte* Form wissenschaftlicher Betrachtung zuläßt: eine *mittelbare*, die die Gegenstände unseres Vorstellens in ihren objektiven Beziehungen zueinander, und eine *unmittelbare*, die sie in ihrer anschaulichen Beschaffenheit inmitten aller übrigen Erfahrungsinhalte des erkennenden Subjekts untersucht. Soweit es nun Objekte gibt, die dieser doppelten Betrachtung unterworfen sind, fordert das psychologische Parallelprinzip eine durchgängige Beziehung der beiderseitigen Vorgänge zueinander." Denn dem, was das Geistige spezifisch konstituiert, den Beziehungs- und Verbindungsformen des Psychischen, entspricht nichts Qualitatives auf physischem Gebiet. „Ihnen werden zwar Verbindungen physischer Prozesse insofern parallel gehen, als überall, wo ein psychischer Zusammenhang auf eine regelmäßige Koexistenz oder Sukzession physischer Vorgänge zurückweist, diese direkt oder indirekt ebenfalls in einer kausalen Verknüpfung stehen müssen; von dem eigentümlichen Inhalte der psychischen Verbindung kann aber die letztere Verknüpfung nichts enthalten", weil ja von jenem bei der naturwissenschaftlichen Betrachtung geflissentlich abstrahiert worden ist. „Hieraus folgt dann weiterhin,

daß auch die Wert- und Zweckbegriffe . . . gänzlich außerhalb des Gesichtskreises der dem Parallelismusprinzip subsumierbaren Erfahrungsinhalte liegen" (Grundriß der Psychol.[5] S. 389 ff.; Vorles.[2] S. 485 ff.; Philos. Stud. X, 42 ff.; XII, 14 ff.; Log. II[2] 2, 259). Wegen der praktischen Schwierigkeit, den Zusammenhang des Individualbewußtseins lückenlos herzustellen, weil ferner die Empfindungsreize uns empirisch nur als physische Prozesse gegeben sind, ist stellenweise die Substitution physischer an Stelle psychischer Glieder gestattet, mit dem Vorbehalte, daß unmittelbar und kausal nur der zugehörige Parallelvorgang bewirkt wird. Denn letzten Endes muß man annehmen, daß „nicht der physische Sinnesreiz die Empfindung erzeugt, sondern daß diese aus irgend welchen psychischen Elementarvorgängen entspringt, die unter der Schwelle unseres Bewußtseins liegen und in denen unser Seelenleben mit einem allgemeineren Zusammenhange psychischer Elementarvorgänge in Verbindung steht" (Vorles.[2] S. 490, Das Physische wirkt auf die Seele nur, sofern es an sich selbst psychisch ist (Grundz. d. physiol. Psychol. II[4], 633 ff.; I[4], 26).

Nach Schubert-Soldern u. a. gibt es einen Parallelismus nur innerhalb der Erscheinungswelt, da alles Sein Bewußtsein ist (Zeitschr. f. immanente Philos. I, 21). Ähnlich erklärt H. Cornelius: „Unsere Empfindungen müssen bestimmten physischen Vorgängen parallel gehen, weil die physischen Vorgänge ihrem Begriffe nach nichts anderes sind als die gesetzmäßigen Zusammenhänge, denen wir unsere Empfindungen einordnen" (Einleit. in d. Philos. S. 310 f.). Den dualistischen Parallelismus auch phänomenaler Art bestreitet R. Avenarius. Es gibt nach ihm nur einen „empirischen" Parallelismus zwischen den mechanischen und „amechanischen" Bedeutungen der Prozesse im Organismus und einen Parallelismus zwischen bestimmten Änderungen des physiologischen „System C" als logischen Bedingungen und den Empfindungs- und Gefühlserlebnissen als

logischen Abhängigen dieser Änderungen, m. a. W. zwischen der „unabhängischen Vitalreihe“ und den „abhängigen Vitalreihen“ (Krit. d. rein. Erfahr. I, 85 ff.; Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. Bd. 19 S. 13 ff.). E. Mach statuiert einen ähnlichen Parallelismus zwischen den Erlebnissen und den physiologischen Elementenkomplexen, von welchen jene abhängig sind (Anal. d. Empfind.[4] S. 49 ff.).

Als Produkt der psychophysischen Wechselwirkung faßt, ähnlich wie I. H. Fichte (Psychol. I, 263, 274), E. v. Hartmann den Parallelismus auf. „Der Parallelismus im Sinne einer homologen (aber weder durchweg äquivalenten noch proportionalen) Korrespondenz beider Erscheinungssphären ist zwar keine unmittelbare Tatsache, wohl aber eine induktiv wohlbegründete Hypothese, und zwar entspricht jeder mechanischen materiellen Bewegung eine Bewußtseinserscheinnung in irgendwelchem Individuum irgendwelcher Ordnung. Diese homologe Korrespondenz ist aber weder ein letztes Weltgesetz, noch unmittelbarer Ausfluß der Wesensidentität, sondern Produkt der interindividuellen Wechselwirkung der unbewußten ideellen Teiltätigkeiten miteinander und der Wechselwirkung beider Erscheinungsseiten untereinander innerhalb desselben Individuums“ (Die mod. Psychol. S. 338, 421; Kategorienlehre S. 407 ff.; Arch. f. sytemat. Philos. V, 1 ff.; Das Probl. d. Lebens S. 423 ff.).

Als „Schattentheorie“ bezeichnet Stumpf jene Form des Parallelismus, nach welcher die Bewußtseinsvorgänge nur wesenlose, unwirksame, unselbständige Begleiterscheinungen (Epiphänomene) der physiologischen Reihe sind (Huxley, Ribot, Dubois-Reymond, manche Physiologen u. a.). Es ist das eine Ansicht, die bei einigen ihrer Vertreter schon hart an den Materialismus streift.

3. Kritik.

Wir versuchen im folgenden die beiden Theorien, die der psychophysischen Wechselwirkung und die Lehre vom psychophysischen Parallelismus, in Einem kritisch zu beleuchten, indem wir eine Reihe von Punkten daraufhin untersuchen, ob sie der einen oder anderen Theorie günstig oder nicht sind, um dann die der Parallelismustheorie eigenen, von den Gegnern angegriffenen positiven Sätze zu erörtern und schließlich zu einem Resumé zu kommen.

a) Die Ungleichartigkeit des Psychischen und Physischen.

Die Heterogenität des Psychischen und Physischen sei, meint man seit Lotze besonders, kein Einwand gegen die Möglichkeit einer psychophysischen Wechselwirkung. Es hängt dies mit der, seit Hume zur Geltung gekommenen, „positivistischen“ Auffassung der Kausalität zusammen, nach welcher, empirisch wenigstens, die Ursächlichkeit in nichts anderem besteht, als daß mit einem Vorgang A ein anderer, bestimmter Vorgang B regelmäßig und notwendig, d. h. unter bestimmten Bedingungen ausnahmslos, verknüpft erscheint. Was im einzelnen Ursache oder Wirkung ist, sein kann, das läßt das Kausalprinzip unbestimmt; a priori ist dieses nur, sofern wir uns nichts denken können, was nicht in kausale Verbindung zu bringen wäre, jeder einzelne Kausalnexus aber ist empirisch bedingt. Es wäre also, argumentiert man weiter, sehr wohl möglich, daß psychische Vorgänge mit physischen Geschehnissen kausal verknüpft sind. Aber nicht bloß möglich ist dies, sagt man endlich, sondern die Erfahrung zeigt uns in unanfechtbarer Weise solchen Kausalnexus, indem ja z. B. unser Wille Bewegungen unseres Organismus bewirkt. Hier liege ein Fall unzweifelhafter psychophysischer Kausalität vor und die bloß parallelistische Deutung der Sache sei unnatürlich, künstlich, erfahrungsfeindlich.

Merkwürdig ist es aber, daß so mancher, der diese Ansicht teilt, sich beeilt, darauf hinzuweisen, daß ja metaphysisch die Ungleichartigkeit des Psychischen und Physischen gar nicht bestehe, indem das Materielle an sich immateriell oder gar selbst psychisch sei. Es zeugt dies sicherlich davon, daß man doch recht froh ist, wenn die Heterogenität der beiden Arten des Geschehens sich wegschaffen läßt. Man ist sich, man mag sagen, was man will, im geheimen bewußt, daß eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele nur möglich ist, wenn eines der Glieder der Kausalreihe dem andern qualitativ angenähert wird. Man sieht dies auch bei jener Art des Dualismus, nach welchem das Psychische eine eigene Art der Energie ist, welche mit den physischen Energien in Wechselwirkung steht. Hier ist der Begriff der Energie dasjenige, was die Heterogenität der beiden Geschehensweisen überbrücken soll. Endlich zeigt sich dasselbe Bemühen in jenen Fassungen des Seelenbegriffes, welche die Seele als eine feine, etwa ätherartige Substanz bestimmen, kurz: Die Heterogenität des Psychischen und Physischen wird von den Dualisten entweder so gemildert oder beseitigt, daß das Physische dem Psychischen oder so, daß das Psychische dem Physischen angenähert wird. Machen die letzteren den Fehler, das Geistige zu materialisieren, es zu sehr nach Analogie des Physischen, Materiellen zu betrachten, ihm einen Charakter zuzuschreiben, der dem Geistigen eben nicht zukommt, so vermengen die ersteren die richtige Behauptung, daß das „An sich" des Physischen, welches nicht selbst physisch ist, mit der Seele in Wechselwirkung steht, mit der unzulässigen Auffassung, daß das Physische als solches auf die Seele wirke. Das Physische als solches, antworten wir, braucht nicht auf die Seele zu wirken, weil schon das „An sich" desselben dies tut; es kann aber auch nicht auf die Seele als Physisches wirken, weil eine bloße Er-

scheinung, die schon die Seele und psychisches Geschehen voraussetzt, in gewissem Sinne schon ein Produkt des Seelischen ist, nicht das Psychische bewirken oder auf es einwirken kann. Keinesfalls kann eine physische Erscheinung in demselben Sinne auf die Seele wirken wie das „An sich“ des Körpers, und keinesfalls kann es zugleich mit diesem wirken, denn wir hätten dann zwei Ursachen eines psychischen Vorganges oder einer Modifizierung desselben, von denen eine überflüssig ist. Macht man damit ernst, daß das Physische, das räumlich Ausgedehnte, Sinnenfällige und der äußern Erfahrung gemäß Gedachte nur Erscheinung eines an sich Immateriellen ist, dann kann es wohl einen empirisch-phänomenalen Kausalnexus, eine wechselseitige „Abhängigkeit“ physischer Vorgänge, nicht aber eine Wirkung des Physischen auf das Psychische geben, sondern es kann nur das dem Physischen zugrundeliegende „An sich“ oder „Transzendente“ in Wechselwirkung mit der Seele stehen, während das Physische als solches mit dem Psychischen nur „parallel gehen“ kann. Wo scheinbar Psychisches und Physisches in Wechselwirkung miteinander stehen, da läßt sich leicht dartun, daß letzteres schon als „psychischer Reiz“ oder als Motiv, d. h. als Empfindung, Gefühl oder Vorstellung die Seele, d. h. das Geistesleben beeinflußt, und daß dieses letztere nur in seinem physischen „Außensein“, als Gehirnprozeß das übrige leibliche Sein und Geschehen beeinflußt.

Es ist ja nicht zu bestreiten, daß zwischen Ursache und Wirkung kein Verhältnis der Identität bestehen muß, beide sind in der Tat stets numerisch verschieden und oft auch qualitativ unterschieden. Wenn aber darauf hingewiesen wird, daß z. B. Wärme in Bewegung, Bewegung in Wärme übergeht, obgleich das zwei verschiedenartige Phänomene sind, so ist das mit der Heterogenität des Psychischen und Physischen doch nicht zu vergleichen. Bewegung und Wärme haben, so verschieden sie auch er-

scheinen, etwas Gemeinsames, Verwandtes, sie sind beide Zustände räumlicher Dinge, sind entweder, wie die streng mechanistische Naturauffassung es lehrt, nur verschiedene Formen eines und desselben Geschehens, welches einmal als molekulare, das anderemal als molare Bewegung sich darstellt bezw. zu denken ist, oder sie sind, wie die energetische Theorie es verlangt, nur verschiedene Formen der physischen, räumlich zentrierten und gerichteten Energie, in deren Größe sie ihr gemeinsames Maß haben. Mindestens sind beide quantitativ bestimmbare Prozesse, welche der einheitlichen Reihe des Naturzusammenhanges als solcher angehören, mindestens haben sie das gemein, daß sie beide Objekte äußerer Erfahrung und mittelbarer, physikalischer Erkenntnis sind. Das gilt von allen Naturphänomenen in ihrem kausalen Verhältnis zueinander. Mag es auch wahr sein, daß wir bei ihnen von dem innern Bande, welches Ursache und Wirkung aneinander knüpft, nichts wissen, daß also in diesem Sinne die psychophysische Kausalität nicht weniger begreiflich wäre als die physiophysische, so ist es doch nicht minder wahr, daß die Wirkung vom Physischen auf Physisches methodologisch unanfechtbar ist, nicht aber die psychophysische Kausalreihe. Es ist nämlich der Prozeß der Anwendung des Kausalprinzips nicht derart, daß wir etwa ein physisches Geschehen isoliert haben und dazu nach irgend einer Ursache suchen, welche weiß Gott welcher Art, also auch psychisch sein könnte. Sondern gegeben ist uns vom Standpunkt der äußeren Erfahrung, von dem allein aus es Physisches als solches gibt, eine nirgends und niemals begrenzte Reihe von Geschehnissen raumzeitlicher Art. Regelmäßigkeiten von Geschehnisverbindungen im Verein mit der apriorischen Gesetzlichkeit unseres Intellekts nötigen uns, bestimmte Glieder der Erfahrungsreihe in ihrem Zusammenhange mit anderen herauszuheben und sie als voneinander im Sinne des Kausalverhältnisses abhängig zu setzen. Ursache und Wirkung

sind nur zwei aus der unbegrenzten und stetigen Reihe von Geschehnissen methodisch herausgegriffene, isolierte, fixierte Bestandteile, deren Zusammenhang besonders ersichtlich und begreiflich ist. Ursache und Wirkung sind also Momente eines einheitlichen, fortlaufenden Geschehens, welches sich aber analytisch in zahlreiche, niemals zu erschöpfende Elemente zerlegen läßt. Die Ursache, die wir zu einem Geschehen bestimmter Art suchen, wird stets als in der Reihe des Gesamtgeschehens enthalten gedacht, ebenso die gesuchte Wirkung eines Dinges. Dieses Gesamtgeschehen nun ist einheitlicher, homogener Art, es kann eben nichts anderes aktuell oder potentiell enthalten, als was Gegenstand äußerer, sinnlich vermittelter Erfahrung sein und werden kann, also nur Physisches. Ebenso gibt es vom Standpunkt innerer, unmittelbarer Erfahrung nur Psychisches, nur eine fortlaufende Reihe von Erlebnissen, auf welche wir gleichfalls das Kausalprinzip anwenden müssen. Dies geschieht so, daß je zwei Glieder dieser Reihe in ihrem Zusammenhange besonders bemerkbar und zugleich begreifbar werden. Immer also sind Ursache und Wirkung Glieder eines prinzipiell gleichartigen Ganzen. Es ist das Gesunde im „positivistischen“ Zuge der Naturforschung, daß sie, bewußt oder unbewußt, im Sinne der methodisch richtigen Anwendung des Kausalprinzips zu verfahren bemüht ist, indem sie physische Phänomene rein physikalisch, d. h. aus typischen Phänomenen der einen, durch den Standpunkt der äußern Erfahrung bedingten Reihe des Daseins und Geschehens erklärt. Ebenso konsequent muß auch die Psychologie verfahren und psychische Einzelprozesse psychologisch. d. h. aus typischen Bewußtseinsvorgängen ableiten, soweit sie es nur vermag.

Das hindert keineswegs, auch dem Zusammenhang von Leib und Seele gerecht zu werden. Aber er muß richtig aufgefaßt werden. Die Erfahrung von Beeinflussungen

geistiger durch „leibliche“ Zustände und umgekehrt, auf welche sich die Anhänger der Wechselwirkungstheorie so gern berufen, besteht wirklich. Die Parallelisten brauchen sie nicht zu verleugnen, nicht zu entstellen, sie ist ganz harmlos. So wie der Leib als solcher eine Organisation von Funktionen darstellt, so ist auch die Seele, deren objektive Erscheinung der Leib ist, nichts Einfaches, sondern eine einheitliche *Organisation* von Teilprozessen mehr oder weniger bewußter, einfacher und komplizierterer, niederer und höherer Art. So wie der leibliche Organismus aus verschiedenen, miteinander kausal verknüpften Organen und deren Funktionen besteht, so gibt es auch gleichsam verschiedene „Organe“, „Provinzen“ der seelischen Organisation. Es gibt ein „sinnliches“ Leben, gegeben in Organ- und Sinnesempfindungen, sinnlichen Gefühlen und Strebungen, und es gibt ein „geistiges“ Leben, ein Denken, Wollen usw., welches über dem sinnlichen Leben sich aufbaut, dieses genetisch voraussetzt und seiner als Untergrund, Stoff und Mittel bedarf, ohne von ihm, mit dem zusammen es ja die Seeleneinheit konstituiert, trennbar zu sein. Ebenso baut sich über dem vegetativen, motorischen und Nerven-Geschehen des leiblichen Organismus das Gehirn mit seinen Funktionen auf, welches die Gesamtheit des Leibes vertritt und funktionell zusammenfaßt, zugleich aber in Wechselwirkung mit den einzelnen Teilen des Leibes steht; innerhalb des Gehirns gibt es eine Wechselwirkung zwischen niederen und höheren Zentren anatomisch-funktioneller Art.

Es handelt sich eben um eine „Organisation“, welche sich einmal als psychisch, einmal als physisch darstellt. Innerhalb dieser Organisation gibt es Wechselwirkung zwischen einzelnen Zuständen, Vorgängen, Teilen. *Was vom Standpunkte innerer Erfahrung, unmittelbar erlebt oder der unmittelbaren Erkenntnisweise gemäß gedacht, Wechselwirkung zwischen geistigen*

und sinnlichen, bewußten (apperzipierten) und unterbewußten oder relativ unbewußten Prozessen ist, erscheint, äußerlich betrachtet und gedacht, als Wechselwirkung zwischen verschiedenen Provinzen des Leibes in ihrer Vertretung im Gehirn, im Nervensystem überhaupt. Zwei Beispiele sollen uns dies verdeutlichen. 1. Es ist eine Erfahrung, daß unser Denken durch eine schlechte Verdauung gestört werden kann. Ist dies ein Fall physiopsychischer Kausalität? Nein. Sondern erfahren wird unmittelbar nur, daß Organempfindungen nebst ihrem Gefühlstone den Ablauf unseres Denkens beeinflussen. Es wirkt hier also ein organischer Zustand als psychisch auf einen anderen als psychisch erlebten organischen Zustand; und analog ist es in anderen Fällen, nur tritt das „Innensein“ organischer Zustände nicht immer für sich ins Bewußtsein, muß aber konsequenterweise als „mögliche Erfahrung“ gesetzt werden, ebenso wie die Naturwissenschaft auf ihrem Gebiete erschlossene Möglichkeiten annimmt. 2. Es ist eine Erfahrung, daß unser Wille die Bewegung etwa eines Armes zur Folge hat. Ist das psychophysische Kausalität? Nein. Vielmehr erleben wir unmittelbar nur, daß ein Willensimpuls, der an Gefühle und Vorstellungen anknüpft, eine Reihe von Muskel- oder Bewegungsempfindungen, event. mit einer Bewegungsvorstellung, bewirkt, also die Wirkung eines Psychischen auf Psychisches. Dem geht parallel die Wirkung des Gehirns auf die motorischen Nerven und dieser auf die Muskeln, die den Arm strecken oder beugen, also die Wirkung von Physischem auf Physisches. In populärer oder abgekürzter Redeweise, also ohne Betonung des methodisch-erkenntniskritischen Gesichtspunktes, darf man wohl sagen, geistige Vorgänge seien von „physischen“ und umgekehrt „abhängig“, aber man darf hierbei niemals vergessen, daß das Wort „leiblich“ (physisch) äquivok ist, sowohl das sinnliche und das unterbewußte Innensein des

Organismus als auch die physikalisch-chemische Erscheinungsweise desselben ausdrückt. Im streng wissenschaftlichen Sinne ist das Geistige wohl von „organischen“ Zuständen und Prozessen abhängig, aber dieses „Organische“ ist dann so gemeint, wie es sich der unmittelbaren Erkenntnisweise darstellt, also schon als eine Stufe der psychischen Daseinsweise. Gewisse Bestandteile der innern und äußeren Betrachtungsweise des organischen Geschehens entsprechen einander so, daß sie als gleichzeitig zu denken sind, z. B. Willensimpuls und ein bestimmter Gehirnprozeß zentralster Art; andere Glieder wieder stehen zueinander im Verhältnis der Sukzession, z. B. Willensimpuls und Armbewegung. Diese ist in der Tat eine Folge des Willensimpulses, weil dieser ja nur ein Anfangsmoment der ganzen „innern Willenshandlung“ ist. Die „Außenseite“ der ganzen Willenshandlung ist die ganze Reihe des Geschehens, deren Anfangs- und Endpunkte einerseits ein Gehirnprozeß, andererseits die Armbewegung ist. Nicht diese geht dem Willensimpuls parallel, sondern ihm entspricht äußerlich nur ein bestimmter Gehirnprozeß, während die Armbewegung in ihrer zerebralen Vertretung zum psychischen Korrelat Bewegungsempfindungen hat. Es ist also einerseits ganz begreiflich, daß erfahrungsgemäß die Bewegung (des Armes) dem Willen (-impuls) zeitlich folgt, andererseits ist es klar, daß dies dem wohlverstandenen Parallelismus in keiner Weise widerspricht.

b) Das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität.

Zu den gewichtigsten Stützen, auf welchen die Parallelismustheorie ruht, gehört das Prinzip der Geschlossenheit der Naturkausalität. Es besagt, daß Physisches stets wieder nur aus Physischem zu erklären ist, daß physische Vorgänge stets nur physische Ursachen und

Wirkungen haben können, daß die Reihe der physischen Kausalität lückenlos, geschlossen ist, so daß an keinem Punkte eine Durchbrechung der Reihe durch nichtphysische, psychische Ursachen möglich ist. Die Natur als solche ist eine in sich geschlossene Totalität von Prozessen, deren einer durch andere kausal bedingt ist usw. in infinitum; nie und niemals bricht die Reihe des Naturgeschehens ab und sie darf auch nicht methodisch übersprungen werden.

Die Gegner des Parallelismus sagen nun, dieses Prinzip sei weder eine Erfahrungstatsache noch eine Denknotwendigkeit. Mag es auch richtig sein, daß im Reiche des Anorganischen und zum Teil auch im Gebiete des Organischen ausnahmslos physische Wirkungen aus physischen Ursachen entspringen, so sei doch die Verallgemeinerung dieses Umstandes auch für Gebiete, wo psychisches Geschehen in Frage kommt, eine bloße petitio principii, ein Dogma, ein Zirkelbeweis. Die durch Induktion erhärtete Gültigkeit des Prinzips für den Teil der Wirklichkeit, der rein physisch erscheint, hindere nicht, „daß da, wo organische Prozesse mit psychischen Vorgängen verbunden sind — beim Menschen also bei den Gehirnprozessen —, die Möglichkeit, daß diese Vorgänge in den Verlauf der physischen Prozesse eingreifen, auch eine ganz andere ist als etwa da, wo seelisches Leben überhaupt nicht vorhanden ist" (Busse, Geist und Körper S. 396). Die „Allgemeingültigkeit" eines Naturgesetzes wird dadurch nicht beeinträchtigt, „daß es für den Fall, daß das eine Glied des Kausalverhältnisses ein psychisches Element ist, nicht anwendbar ist" (a. a. O. S. 399). „Die Natur ist schließlich nicht das Weltganze, sondern nur ein Teil desselben, der der Ergänzung durch einen andern Teil — die seelische Welt — bedarf. Diese Eigenschaft, Teil eines Ganzen zu sein, bringt eben der fragmentarische Charakter der Natur, den sie, wenn das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität nicht gilt, sondern psychische

Faktoren unter besonderen Umständen in die physischen Vorgänge einzugreifen imstande sind, hat, zum Ausdruck." „Das Weltganze müssen wir allerdings als eine in sich abgeschlossene Totalität ansehen, aber wir haben kein Recht, dasselbe auch von der Natur zu verlangen" (a. a. O. S. 402).[1]

Demgegenüber ist ja zuzugeben, daß die Geschlossenheit der Naturkausalität keine empirische „Tatsache" ist, auf die man sich einfach deskriptiv berufen kann. Sie ist wohl durch wissenschaftliche Erfahrung ausnahmslos in dem Sinne erhärtet, als nirgends ein Fall sich eingestellt hat, der die Anwendung des Geschlossenheitsprinzips nicht zuließe, aber die Erfahrung allein ist weder die Quelle des Prinzips noch vermag sie von sich aus die Unmöglichkeit des Eingreifens nichtphysischer Faktoren zu beweisen. In der Tat, das Geschlossenheitsprinzip ist in erster Linie eine „Voraussetzung", ein „Postulat", das wir an die Erfahrung denkend heranbringen, nicht ein bloßes Induktionsergebnis. Aber es ist deswegen doch keineswegs ein Dogma oder eine Erschleichung, es ist ein methodologisch-erkenntniskritisches Prinzip, das zugleich höchste regulativ-heuristische Bedeutung hat. Ihm verdankt die Naturwissenschaft ihren Aufschwung, ja ihre Möglichkeit als exakte und empirische Wissenschaft, denn dieses Prinzip bringt erst den völligen Bruch mit der mythologischen, aber auch mit der metaphysischen Weltanschauung und läßt erst den zwar einseitigen, aber notwendigen und als solchen konsequent durchzuführenden Standpunkt der äußeren Erfahrung und mittelbaren Erkenntnis voll und ungetrübt zur Geltung kommen

---

[1] vgl. E. Koenigs Ausführungen für die Geltung des Geschlossenheitsprinzips in Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. Bd. 115, 119. Dagegen Busse in derselben Zeitschrift Bd. 116 u. Wentscher Bd. 117.

Kein Geringerer als Leibniz, der ja den psychophysischen Parallelismus lehrt, ist als einer der ersten sich der Notwendigkeit der reinlichen Scheidung naturwissenschaftlich-phänomenaler von der metaphysischen Erklärungsweise der Wirklichkeit und zugleich der Vereinigung beider Standpunkte in der philosophischen Synthese bewußt geworden. Und Kant hat in eindringlichster Weise die Notwendigkeit konsequenter Einhaltung des Standpunktes möglicher Erfahrung auf wissenschaftlichem Gebiete hervorgehoben.

Das Kausalprinzip überhaupt, logisch eine Anwendung des Satzes vom Grunde, fordert die durchgängige, nie und nirgends unterbrochene Verknüpfung von Erfahrungsinhalten nach dem Schema von Ursache und Wirkung. Sollen objektive Zusammenhänge eindeutiger Art, soll einheitliche Naturerkenntnis möglich sein, so muß das Kausalprinzip universell durchgeführt werden, darf es gedanklich nirgends Halt machen, muß es ausnahmslos für alle mögliche Erfahrung gelten. Jedes Glied des Erfahrungszusammenhanges muß demnach mit irgendwelchen andern Gliedern desselben kausal zu verknüpfen sein; irgend ein ursach- oder wirkungsloses Geschehen kann methodisch nicht gedacht, nicht gesetzt werden, und die Erfahrung läßt sich in der Tat ausnahmslos in diesem Sinne geistig verarbeiten, wie sie auch im einzelnen die Handhabe für die besondere Anwendung des Kausalprinzips, für die Wahl bestimmter Glieder des Erfahrungsverlaufes als Ursachen und Wirkungen bietet. Immer aber sind das Glieder des einen, einheitlichen Erfahrungsverlaufes, wie er sich von einem bestimmten Gesichtspunkt aus darstellt. Die an sich ungetrennte Gesamterfahrung läßt sich, wie wir wissen, zweifach auffassen und methodisch bearbeiten, d. h. die Gesamterfahrung stellt sich das eine Mal durchgängig als physische Reihe objektiver Zusammenhänge, das andere Mal als psychische Reihe subjektiver Erlebnisse dar. Es sind nicht zwei Seins- oder Erfahrungs-

gebiete nebeneinander selbständig gegeben, es steht nicht dem „Geist“ eine absolut selbständige „Natur“ als (Objektzusammenhang) gegenüber, sondern es gibt nur zwei Betrachtungs- oder Erkenntnisweisen einer einzigen Wirklichkeit. Vom Standpunkt der „äußeren“ Erfahrung muß das Kausalprinzip ebenso konsequent und universell angewandt werden, wie von dem der „inneren“ Erfahrung. Wie es dort nur physisches Geschehen und also nur physische Kausalität gibt, so kann es hier nur psychisches Geschehen und also nur psychische Kausalität geben. Die Geschlossenheit der Naturkausalität hat zum Korrelat die Geschlossenheit psychischer (sinnlich-geistiger) Kausalität und beides ist die logische Folge aus der Scheidung der ursprünglichen Gesamterfahrung in zwei methodisch getrennte, relativ selbständige Erfahrungs- und Erkenntnisweisen. Die Forderung des logischen Denkwillens, das Kausalgesetz auf die Erfahrung konsequent-allgemein anzuwenden, bringt die Geschlossenheit der Gesamtkausalität methodisch hervor, und diese kommt in der Geschlossenheit der Naturkausalität einerseits, der psychischen Zusammenhänge andererseits, zum adäquaten Ausdruck.

Eine Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem kann es nicht geben, weil beide verschiedenen Betrachtungsweisen einer Wirklichkeit angehören. Wo vom Physischen die Rede ist, geschieht das aus einem Gesichtspunkte, dem nirgends ein Psychisches gegeben ist; hier hat das Psychische als solches nichts zu suchen. Umgekehrt gibt es für den rein psychologischen Gesichtspunkt nur Psychisches, hier hat das Physische als solches nichts zu suchen. Auch der menschliche Organismus stellt sich aus dem Gesichtspunkte der äußeren Erfahrung und der mittelbaren Erkenntnis der Naturwissenschaft durch und durch als Leib, als Komplex physischer,

physikalisch-chemischer Tatsachen dar, und es liegt in der Konsequenz des Kausalprinzips, alles Geschehen am physisch erscheinenden Organismus aus physischen Phänomenen kausal zu erklären. Die Bewegung eines Körpers als solche mag vorkommen an welchem Dinge immer, sie bleibt ein den anderen Bewegungen gleichartiger Vorgang, der wie jede Bewegung physisch zu erklären ist. Es ist ein Denkprinzip, Gleichartiges nach der Weise des Gleichartigen zu erklären, das Prinzip der Erklärung in dessen Identität treu, konsequent in allen Variationen der Fälle festzuhalten. Dieses Denkprinzip ist die logische Wurzel des Geschlossenheitsprinzips, ist dessen Seele und das mehr oder weniger bewußte Motiv aller exakten Forschung.

Sagt man nun, das Organische mache teilweise eine Ausnahme gegenüber allem anderen Sein, weil in ihm psychische Faktoren gegeben sind, welche kausal zu berücksichtigen seien, so ist darauf folgendes zu erwidern. Gewiß ist das Organische jener Teil des Wirklichen, wo teils im Selbstbewußtsein unmittelbar, teils mittelbar mit Gewißheit bezw. mit höchster Wahrscheinlichkeit ein psychisches Geschehen erkennbar ist. Von einem umfassenden, „metaphysischen" Gesichtspunkte aus ist es aber nicht nur zulässig, sondern geradezu geboten, allem Wirklichen ein „Innensein" psychischer oder „psychophysischer" Art zuzuschreiben. Vom Standpunkt der äußeren Erfahrung gibt es nur physische Phänomene, Objekt-Zusammenhänge, die als solche zu einem möglichen Bewußtsein gehören und zugleich als Erscheinungen eines vom erkennenden Bewußtsein völlig unabhängigen, unserer eigenen Ichheit analogen „An sich" zu betrachten sind. Die kausale Erklärung des objektiven Geschehens im Sinne der mechanistischen oder energetischen Naturauffassung ist, erkenntniskritisch beleuchtet, nicht mehr und nicht weniger als die Zurückführung von Phänomenen auf

allgemeinere, konstantere, in ihrer Gesetzlichkeit bereits erkannte Phänomene der gleichen Art. Diese kausale Beschreibung und Ableitung der Natur, der phänomenalen Welt physischer Objekte, sagt uns als solche noch gar nichts über den Sinn, die Bedeutung dessen, was in diesen Phänomenen sich darstellt, erscheint. Naturerklärung ist noch nicht Wirklichkeitsverständnis. Letzteres ist nur möglich, indem letzten Endes die physischen Phänomene sinnvoll gedeutet, d. h. aus ihren, der exakten Wissenschaft nicht zugänglichen, metaphysischen Prinzipien oder „Gründen“ abgeleitet werden. Und dies geschieht nicht in mystischer oder mythologischer Weise, sondern so, daß mit vollster Berücksichtigung der Differenzen des Anorganischen und Organischen, die äußere Erfahrung universal durch den Befund der inneren ergänzt wird. Was bei uns selbst und den anderen Organismen großenteils noch „wissenschaftlich“ möglich ist, das Verständnis des äußeren Mechanismus des Geschehens durch die Hilfe der inneren Erfahrung und psychologischen Interpretation, kann für das übrige Sein nur „metaphysisch“, „spekulativ“ und hypothetisch geleistet werden. Das organische Geschehen also, soweit es rein naturwissenschaftlich sich darstellt, ist physisch zu erklären wie alles andere Geschehen; aber verstanden, gedeutet werden kann es, wie alles andere Geschehen, nur aus dem, was seiner objektiven Erscheinung „innerlich“ zugrunde liegt, aus seinem „Prinzip“, dem Psychischen, indem die „Biomechanik“ und „Biochemie“ durch eine „Biopsychik“ ergänzt wird. Das Leben ist eben nicht nur ein physischer Prozeß, es ist dies nur in seinen Äußerungen; für sich selbst ist es schon etwas Psychisches, nur aus psychologischem Gesichtspunkte Verständliches. Die psychischen Vorgänge sind ebensosehr ein Teil der biologischen Prozesse als diese selbst schon an sich einen Teil des psychischen Ge-

schehens bilden, psychisch sind. Biologie und Psychologie müssen einander wechselseitig unterstützen und aushelfen, so aber, daß die Reinheit und Konsequenz jedes Standpunktes der Erfahrungsbearbeitung streng bewahrt wird, also gemäß dem Geschlossenheitsprinzip.

Wenn also gesagt wird, daß ein Teil der organischen Vorgänge rein physikalisch nicht verstanden werden kann, so ist das richtig, insofern aus dem Gesamtgebiete des physischen Geschehens gerade das komplizierte organische Verhalten der psychologischen Interpretation zur Ergänzung des „äußeren" Standpunktes besonders fähig und bedürftig möglich ist. Aber diese Interpretation und endgültige Begründung kann und darf nicht die physische Erklärung ersetzen, sie nicht verdrängen wollen, sie braucht nicht die physische Kausalreihe gedanklich zu durchbrechen. Man kann nur sagen: vom Standpunkte äußerer Erfahrung gibt es auch im Organismus nur physische Ursachen und physische Wirkungen; wie aber jedes physische Phänomen zwar empirisch-kausal mit anderen physischen Phänomenen verknüpft ist, aber samt dieser Verknüpfung seinen „Grund" im „An sich" und dessen Ordnung hat, so ist jedes physiologische Geschehen physisch bedingt und bedingend, hat aber seinen „Grund" in psychischen Vorgängen. Die „Gründe" der physischen Phänomene liegen nicht in der Reihe des physischen Erfahrungszusammenhanges, aber sie sind auch nicht Ursachen, welche diese Reihen durchbrechen, sondern die ganze Reihe der Phänomene ist als solche durch die Ordnung des Innenseins mitbedingt, die vom Standpunkt abschließender Interpretation der Dinge als ein System aktiver Grundlagen, Prinzipien derselben zu betrachten sind. Daß z. B. ein bestimmter Gehirnprozeß eine Armbewegung zur Wirkung hat und daß die Gehirnbewegung selbst auf physische Ursachen zurückzuführen ist, ist die dem Prinzip der geschlossenen Naturkausalität allein angemessene Erklärung des organischen Prozesses. Die

„causa efficiens“, das „Woher“ des Prozesses ist damit angegeben, der Vorgang ist möglichst vollständig mechanisch oder energetisch beschrieben. Wollen wir nun auch den Sinn, das „Warum“ im engeren Sinne verstehen, so können und müssen wir sagen: ein Willensimpuls ist der Grund, nicht etwa der Armbewegung als solcher, sondern des Auftretens des phänomenalen Kausalnexus zwischen Gehirnprozeß und Bewegung. Der „Grund“ von dem hier die Rede ist, ist also nicht eine objektive Ursache unter und neben anderen, wie es etwa die „Doppelursachen-Theorie“ — die den Sachverhalt streift, ohne ihn richtig aufzufassen — meint, sondern das innere Prinzip des äußeren, empirisch-phänomenalen Kausalnexus selbst, ein Prinzip, welches zugleich und nur insofern eine „Ursache“ ist, als es auch als Glied der psychischen Reihe sich darstellt, wenn und wofern der psychologische Standpunkt eingenommen wird. Solche überphänomenale Gründe sind nicht nur auf dem partiellen, organischen Gebiete, sondern für alle Phänomene zu statuieren, nur daß sie uns beim Menschen und den übrigen Lebewesen leichter zugänglich sind. Was bei dem Anorganischen nur „metaphysisch“ ist, ist hier direkt psychisch, wissenschaftlich darstellbar. Nicht bloß in den Organismen, auch sonst käme kein Phänomen, kein phänomenaler Kausalnexus objektiver Art vor, wenn es nicht im „Intelligiblen“ — das uns im Selbstbewußtsein unmittelbar vorliegt — ein in gewisser Ordnung sich abspielendes kraftvolles Geschehen, eine „innere Regsamkeit“ als permanentes Fundament phänomenaler Relationen und Relationsänderung gäbe, in welchen jenes symbolisch zum Ausdruck kommt. Mit einer solchen Auffassung ist aber der Parallelismus im Sinne der Bestreitung einer psychophysischen Wechselwirkung durchaus vereinbar und es zeigt sich, daß das von den Anhängern der Wechselwirkungstheorie gut gemeinte aber methodologisch unbefriedigend formulierte auch auf dem Boden des Geschlossen-

heitsprinzips zur Geltung kommen kann. Es gibt demnach keine psychophysische Wechselwirkung, sondern nur einen Parallelismus zwischen den beiden Arten, wie das Wirkliche sich darstellt und denken läßt; aber dieser Parallelismus schwebt nicht in der Luft, sondern ist durch intelligible Ordnungen des Geschehens bedingt, so daß dieses Intelligible, welches für sich selbst psychisch ist, den Grund für das Auftreten physischer Kausalverbindungen darbietet, ohne jemals als Ursache die Reihe des Physischen, Objektiven, Phänomenalen zu durchbrechen.

Inwiefern ist der Parallelismus als solcher durch das „Intelligible“ bedingt? Letzten Endes müssen wir, teils dem Geschlossenheitsprinzip gemäß, teils aus schon bekannten erkenntniskritisch-metaphysischen Gründen, alles Physische als Erscheinung eines an sich nicht Physischen, nicht Objektiven, sondern Psychischen, Subjektiven auffassen. So sind denn auch die „Reize“, welche in uns Empfindungen auslösen, an sich nicht physisch, sondern „intelligible“, unserem „Innensein“ analoge Geschehnisse transzendenter Faktoren. Aus den Wechselbeziehungen zwischen diesen und der Seele, dem „Innensein“ des Organismus, resultiert die physische Erscheinung, die wir zum Teil auf uns, zum Teil auf fremde Subjekte beziehen, zu diesen Wechselbeziehungen gehört auch die Rückwirkung des in bestimmter Weise organisierten, entwickelten Subjekts auf sich selbst. Der Parallelismus physischer Erscheinungen und psychischer Vorgänge ist also das Resultat einer psychopsychischen, interpsychischen Wechselwirkung. Psychisches wirkt nur auf Psychisches, unbewußt oder bewußt; zu einem Teil des Psychischen gehören Inhalte, deren Objektivation und Fremdbeziehung das Physische ergibt, welches als solches ein Abstraktionsprodukt ist, das zum Korrelat schon das Formale des Bewußtseins hat, also nicht mit dem Bewußtsein, dem Psychischen in Wechselwirkung stehen kann. In Wechsel-

wirkung stehen primär nur die Subjekte, deren Produkte sich sowohl als psychische Geschehnisse wie als physische Phänomene betrachten lassen, zwischen denen insofern ein Parallelismus besteht.

Wie die physische, so ist auch die psychische Reihe an und in sich abgeschlossen, lückenlos. Das muß aber cum grano verstanden werden. Erstens ist nicht jedes Glied des intraindividuellen Bewußtseinszusammenhanges für sich bewußt, es bildet oft nur einen unapperzipierbaren Teil des Gesamtbewußtseins, oder tritt kaum über die Schwelle des Bewußtseins. Zweitens ist zwar die psychische Kausalität stetig, aber nicht die höhere geistige (logische, ethische usw.) Kausalität; diese wird vielfach durchkreuzt und unterbrochen durch die niedere, sinnliche Kausalität des Seelischen, und das ganze individuelle Innenleben wird beeinflußt und durchbrochen durch die — an sich ebenfalls psychischen — Faktoren der Umwelt, deren Einwirkungen die Stetigkeit der individualpsychischen Tätigkeit vermindern. Das Wort „Natur" bedeutet einmal alles Seiende, sofern es als Objekt-Zusammenhang betrachtet wird, im Gegensatz zum Psychischen als solchen. Im engeren Sinn ist aber „Natur" alles, was der höheren geistigen, kulturellen, selbsttätigen Wirklichkeit und Wirksamkeit gegenübergestellt wird, also dem „Geiste" im engeren Sinne und der „Kultur". Diese beiden Bedeutungen haften nun auch dem Worte „Naturkausalität" an. Ist Naturkausalität als äußere Betrachtungsweise einer an sich psychischen, wenn auch „mechanisierten" Kausalität gemeint, so gibt es zwischen psychischer und Naturkausalität als solcher keine Wechselwirkung. Versteht man aber unter Naturkausalität die Wirksamkeit teils außer — teils innerindividualer „niederer" (sinnlicher, triebhafter, „mechanisierter") Faktoren, so hat man vollkommen das Recht, von Wechselbeziehungen zwischen dieser Art der Kausalität und der, mit einer Eigengesetz-

lichkeit ausgestatteten, „spontanen" geistigen (logischen, ethischen) Kausalität zu reden. Die Natur, welche in dem einen Sinne die Objektivation und Manifestation eines an sich geistigen Kosmos ist, ist in dem andern Sinne eine Grundlage und permanente Bedingung, zugleich ein Stoff und Mittel geistig-aktiver, schöpferischer, formender, zwecktätig gestaltender und sich zu immer größerem Reichtum des Inhalts und immer mannigfaltigeren Entwicklungen potenzierender Kraft.[1])

Das Prinzip der geschlossenen Kausalität, dessen Spezialleistungen das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität und das Prinzip der geschlossenen psychischen Kausalität sind, ist also keine bloße „Lieblingsvorstellung einzelner Naturforscher" (Busse), sondern es ist ein allgemeines methodologisches Prinzip, welches im logischen Identitätssatze wurzelt, welcher fordert, den jeweilig eingenommenen Standpunkt der Erfahrungsverarbeitung in allen möglichen Einzelfällen treu und unabänderlich, stetig festzuhalten und konsequent durchzuführen, also die physikalische nicht mit der psychologischen (oder der metaphysischen) Betrachtungsweise innerhalb eines Gebietes zu vertauschen, zu vermengen. Ebensowenig wie Physisches aus psychischen Ursachen, ist irgendwie Psychisches aus physischen Ursachen zu erklären, abzuleiten; methodologisch-erkenntniskritisch betrachtet sind da zwei Reihen von Prozessen, deren jede prinzipiell in sich abgeschlossen ist und die gleichsam so betrachtet werden müssen oder können, als ob die andere Reihe nicht existierte. Aber diese isolierte Betrachtung der einen Wirklichkeit ist nur eine methodische Isolation, zum vollständigen Verständnis des organischen Lebens gehört die Ergänzung der einen Betrachtungsweise durch die Befunde der anderen, in der Biologie und in der

[1]) Ähnlich Wundt, Syst. d. Philos.², S. 568 ff., 619 f.

Psychologie. Und die Metaphysik mag versuchen, wenigstens im Prinzip auch das nichtorganische „Außensein“ der Wirklichkeit aus ihrem „Innensein“ sinnvoll zu machen.

c) Das Prinzip der Erhaltung der Energie.

Das Energieprinzip schließt, wie Wundt ausführt, außer dem Entropieprinzip, das uns hier nichts angeht, das Äquivalenz- und das Konstanzprinzip ein.[1]) Das Äquivalenzprinzip besagt, daß bei allen Umwandlungen physischer Vorgänge oder Zustände ineinander die Energie, d. h. die Fähigkeit, mechanische Arbeit zu verrichten, sich gleich bleibt, indem für jeden Energieverbrauch an einer Stelle eine andere Energieform von gleicher Größe an anderer Stelle auftritt. „Für ein bestimmtes ... Quantum des einen Agens oder Prozesses, das irgendwo für unsere Beobachtung verschwindet, entsteht anderswo ein bestimmtes Quantum eines andern Agens, und stets ist dabei die Energie, d. h. der Arbeitswert der einander äquivalenten Quanta von derselben Größe“ (Ebbinghaus, Grundz. d. Psychol. S. 29 f.). Eine Energie kann so viel Arbeit erzeugen, als die, aus der sie entstanden ist (Helmholtz, Vorträge u. Reden I[4], 33 f.). Zwischen den verschiedenen Kräften besteht ein Verhältnis der Äquivalenz, der gleichen Leistungsfähigkeit verschiedener Umsetzungsformen einer Kraft (Rob. Mayer). Die Energie ist das gemeinsame Maß, mit dem alle physikalischen Zustandsänderungen gemessen werden können (Mach, Ostwald). Das Konstanzprinzip sagt aus, daß die Menge der aktuellen und potentiellen Energie des Universums sich stets gleich bleibt, konstant ist, weder vermehrt noch vermindert werden kann, daß es also keine Neuschöpfung oder absolute Vernichtung von Energie im All gibt, daß, wie Rob Mayer

---

[1]) Logik II[2], 621 ff., II[2] 1, 302 ff., 453 ff.; Syst. d. Philos.[2] [illegible] 481 ff.

es formuliert, die Kraft „unzerstörlich“ ist. „Das Weltall besitzt ein für allemal einen Schatz von Arbeitskraft, der durch keinen Wechsel der Erscheinungen verändert, vermehrt oder vermindert werden kann und der alle in ihm vorgehende Veränderung unterhält“ (Helmholtz, Vortr. u. Red. I[4], 187).

Auf das Energieprinzip stützt sich die Theorie des psychophysischen Parallelismus: Soll die Energie des physischen Geschehens konstant sein, so kann es keine Eingriffe in die Reihe energetischer Prozesse geben, weil durch jene ein Zuwachs von Energie erfolgen würde; umgekehrt können physische Vorgänge nicht psychische Wirkungen haben, weil dann physische Energie verloren ginge. Die Vertreter der Wechselwirkungstheorie bilden dagegen zwei Lager. In dem einen erklärt man, die psychophysische Wechselwirkung sei mit dem Konstanzprinzip nicht vereinbar, aber das letztere sei nur ein Dogma; die andern, in der Mehrzahl Vertretenen, meinen, die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib sei mit dem Energieprinzip durchaus vereinbar.

Betrachten wir zuerst das Argument der ersten Partei! Nach ihr ist das Äquivalenzprinzip ein empirisch genügend bestätigter und korrekt verallgemeinerter Satz von universeller Gültigkeit (Busse, Geist u. Körper S. 454). Aber dieser Satz sagt nichts darüber aus, welcher Art die Energieformen sind, welche einander hervorrufen (a. a. O. S. 419). Das Prinzip bestimmt nur, „wie sich, wenn ein Körper auf einen andern Körper wirkt, die aufgewandte physische zur neu erzeugten physischen Energie verhält“ und läßt die Frage ganz offen, „was nun geschieht, wenn nicht ein Körper auf einen andern, sondern der Leib auf die Seele und die Seele auf den Leib wirkt.“ „Daß nun in diesem Fall, auf den sich das Äquivalenzprinzip gar nicht bezieht, dasselbe nicht gilt, bedeutet ebensowenig eine Beeinträchtigung seiner universellen Gültigkeit, als

es eine solche z. B. der universellen Gültigkeit der Gesetze, bedeutet, welche sich auf den Stoß elastischer Kugeln beziehen, daß sie dann nicht mehr anwendbar sind, wenn eine elastische Kugel auf eine unelastische stößt." Das Gesetz hat wie jedes Naturgesetz nur innerhalb der Natur Gültigkeit. Daß diese aber ein geschlossenes Ganzes ist und daß die Gesamtsumme der physischen Energie konstant ist, das ist nur ein naturwissenschaftliches Vorurteil (a. a. O. S. 466 f.) Das Konstanzprinzip folgt nur aus der Annahme der geschlossenen Naturkausalität, diese aber ist durchaus willkürlich (a. a. O. S. 455 f.).

Dazu bemerken wir nun das folgende.

Zunächst ist die Ansicht, welche Busse mit Lotze, Sigwart, Kroman, E. v. Hartmann, P. Volkmann u. a. teilt, daß nämlich das Energieprinzip keine apriorische Grundlage habe, abzulehnen. Lange vor der exakten, durch empirische Ergebnisse gestützten Formulierung des Energieprinzips ist dasselbe in verschiedener Weise ausgesprochen worden. Von verschiedener Seite wurde zunächst die Erhaltung der Materie behauptet, dann aber das Konstanzprinzip auf das Geschehen als Kraft ausgedehnt, so von Descartes auf die Bewegungsgröße, von Huyghens, Leibniz, D'Alembert u. a. auf die „lebendige Kraft", auf die Bewegungsenergie. Diese innerhalb der Mechanik erkannte Konstanz wurde dann von Rob. Mayer, Joule, Helmholtz u. a. auf das Verhältnis mechanischer Kraft zu anderen Kraftformen (Wärme usw.) übertragen. D. h. ein aus einem logischen Postulat erfließender und in einem Gebiet bereits angewandter Satz wurde, durch Erfahrung und Experiment begünstigt, auf das Gesamtgeschehen in der Natur angewandt.

Daß das Energieprinzip eine apriorische Grundlage hat, bemerkt schon Rob. Mayer, welcher auf den Satz: „causa aequat effectum" verweist und das Prinzip in Beziehung zur Erhaltung der Substanz bringt; daß bei ihm

zugleich das empirische Moment für die Anwendung des apriorischen Fundaments und für die exakte Formulierung des Energieprinzips eine wichtige Rolle spielt, steht außer Zweifel. Der Satz: „causa aequat effectum“ drückt aus, daß die Ursache in der Wirkung sich erhält, daß in der Effektuierung der Ursache nichts von der Kraft der Ursache verloren geht und auch nicht mehr Kraft enthalten ist als in der Ursache. Warum glauben wir dies mit solcher Bestimmtheit, solange wir wenigstens klar und konsequent denken? Offenbar infolge der Beschaffenheit des Kausalgesetzes überhaupt. Denn dieses fordert zu jedem Geschehen eine „zureichende“, bestimmte Ursache und Wirkung zu suchen. Da nun jedes physische Geschehen irgendwie meßbar ist, eine Größe hat, so fordert das naturwissenschaftlich-exakte Denken a priori, als Bedingung einheitlich-stetiger, objektiver Erkenntnis, die durchgängige Bestimmtheit auch der Größe der Glieder eines Kausalnexus. Auch quantitativ muß jedes Geschehen, jede Kraftaufwendung in der Natur ihren zureichenden Grund haben, d. h. sie muß ihr Äquivalent in einem andern Geschehen haben, gemessen an etwas, was allen Arten der Kraftaufwendung, des Naturgeschehens gemeinsam angehört. Als dieses Gemeinsame fand man erst die „Bewegungsgröße“ (m. v.), später richtiger die „lebendige Kraft“, die „Energie“ ($\frac{m\,v^2}{2}$) welche jetzt also das Kraftmaß, die Kraftleistung bezeichnet. Daß die Kraft, die Wirkungsfähigkeit im Wandel ihrer Erscheinungsformen, ihrer Äußerungen sich gleich bleibt, ist in der Tat, wie Leibniz bemerkt, „der Vernunft gemäß.“ Welche Menge einer Kraftform (z. B. Bewegung) welcher Menge einer andern (z. B. Wärme) äquivalent ist, das freilich kann nur die Erfahrung lehren. Daß aber jeder Naturprozeß sein Äquivalent in anderen haben muß und daß beim Übergange einer Kraft- oder Geschehnisform in andere nichts verloren gehen, nichts hinzukommen kann, das beruht auf einem a priori,

auf der logischen Gesetzlichkeit des Denkens. Der Satz der Kausalität läßt sich auch so formulieren: Nichts wird aus nichts und zu nichts; was wird und wieviel wird, hat seinen Grund in einem andern und in eben solcher Menge des andern. Verschwände irgendwo Energie — nicht bloß scheinbar, sondern völlig — so würde etwas zu nichts; entstände irgendwo neue Energie, also mehr, als in den bestehenden Bedingungen potentiell enthalten ist, so würde aus nichts etwas. Beides aber widerstreitet dem Sinne des Kausalprinzips und das ist der wahre Grund, warum die Naturwissenschaft, soweit sie folgerichtig denkt, das Energieprinzip, das Konstanzprinzip überhaupt so zäh festhält.

Schön, wird man nun sagen, das Äquivalenzprinzip ist absolut gesichert. Wie steht es aber nun mit der Unveränderlichkeit der Weltenergie, ist die auch sicher oder ist sie nur ein Dogma? Die Antwort lautet: Daß Energie aus nichts nicht entstehen und nicht zu nichts werden kann, gibt jeder zu. Nur in dem Sinne könnte also die Naturenergie nicht konstant sein, daß physische Energien in psychische, psychische Energien in physische Energie sich verwandelt, wie es etwa Stumpf annehmen möchte. Dann wäre die Menge physischer und psychischer Energie in der Welt konstant. An und für sich ist ja dagegen nichts zu sagen, dem Konstanzprinzip wäre auch damit Genüge getan. Aber es steht dieser Ansicht die Eigenart des Psychischen im Wege. Wir haben schon früher dargetan, daß das Psychische keine Energie im Sinne der Naturwissenschaft hat oder ist, es leistet als solches keine mechanische oder andere physische Arbeit, es hat kein Äquivalent in anderen Energieformen, es ist kein räumliches Geschehen, kann nicht stoßen, drücken, anziehen, wärmen, leuchten usw., kurz es kann nicht als ein Analogon physischer Energien betrachtet werden. Es gehört einer ganz anderen Art der Wirklichkeit an, ist nicht

ein Geschehen in der Natur neben anderem Geschehen, sondern das „Innensein“ ebenderselben Wirklichkeit, die „äußerlich“ als physisch, als Bewegung, Energie erscheint. Ist das Psychische das Innensein energetischer Prozesse, sind diese die Objektivation oder eine andere Betrachtungsweise desselben Innenseins, so hat es keinen Sinn mehr, von einem Austausch physischer mit psychischen Energien zu reden. „Das psychische Geschehen ist das nichtenergetische Geschehen in der Natur“, sagt Riehl treffend (Zur Einführ. in d. Philos.[1] S. 158). Das Subjektsein kann niemals ein Glied des mit ihm untrennbar verbundenen Objekt-Zusammenhanges bilden, niemals aus dem Objektiven entstehen, niemals in (bloß) Objektives sich verwandeln, es ist die Urbedingung alles Objektseins. Energien sind, wie alles Physische, Gegenstand und Inhalt des Erlebens, des Bewußtseins, und solche können unmöglich Bewußtsein, psychisches Erleben erzeugen oder sich in solches umsetzen oder zu wirklichen „Eigenschaften“ (Attributen) haben, was Ostwald übersieht, obwohl er selbst weiß, daß uns Energie nur als Inhalt des Erkennens gegeben ist. Die Auffassung des Psychischen als Energie führt überdies zu Konsequenzen, die Busse erörtert — Unvereinbarkeit mit dem Wachstum geistiger Potenzen und Inhalte, sowie die Möglichkeit, daß das psychische Energiequantum, welches eine Menschenseele repräsentiert, einmal gänzlich in physische Energie umgesetzt werde, so daß nichts mehr von ihr übrig bleibe, (Geist und Körper S. 424 f.) — Konsequenzen, die freilich vielleicht zu vermeiden wären.

Daß das Prinzip der Konstanz der Weltenergie gültig wäre, wenn das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität feststände, gibt man zu, bezweifelt aber die Gültigkeit des letzteren. Wir haben aber hoffentlich zur Genüge dargetan, daß das Geschlossenheitsprinzip fest gegründet ist und so müssen wir gegenüber Busse, E. v. Hart-

mann u. a. auch die Konstanz der Weltenergie im Sinne der physischen Energie als logisch-methodologisch gefordert hinstellen. Ob wir das Psychische als Energie auffassen oder nicht, keinesfalls kann es die Reihe des Physischen durchbrechen, sowohl wegen seiner prinzipiellen Verschiedenheit vom Physischen als auch wegen der methodisch geforderten Reinheit und Konsequenz des Betrachtungsstandpunktes der Erfahrung. Es ist unzulässig, das Psychische als eine Welt neben der des Physischen, beide als reale Teile des Alls zu betrachten, es ist das eine Verselbständigung von Daseinsweisen, die in Wahrheit nur zwei Seiten einer Welt, eines Seins sind. Das ganze Sein, das gesamte Universum ist, in der einen Beziehung, physisch, Natur, und das gesamte Sein ist, in der anderen Betrachtungsweise, für sich unmittelbar, psychisch, Geist. Ist es also ein logisches Postulat, eine Grundbedingung möglicher Erfahrung und Erkenntnis, alles Wahrnehmbare und Denkbare in kausalen Zusammenhang zu bringen, so muß die Kausalreihe sowohl auf der physischen als auch auf der psychischen Seite des Seins oder Geschehens stetig, lückenlos, in sich abgeschlossen sein. Vom Standpunkt der äußeren Erfahrung und ihrer methodischen Verarbeitung gibt es nichts als physische Energien, die sich ineinander umsetzen, dem Äquivalenzprinzip gemäß. Da Energien nicht aus nichts und zu nichts werden können, da ferner die gesamte Wirklichkeit aus dem „äußeren“ Gesichtspunkte nur physisch, nur energetisch sein kann, so bleibt hier für ein Eingreifen nichtphysischer Ursachen kein Raum, die Sphäre physischer Erscheinungen, die in bezug auf ihre Arbeitsfähigkeit Energien heißen, ist (*δυνάμει*) unendlich, unbegrenzt, da die „äußerliche“ Betrachtungsweise der Welt gedanklich nicht bloß keine Schranke hat, sondern logisch mit eiserner Konsequenz für allen „möglichen“ Inhalt (im Sinne Kants) zu fordern ist. Das Psychische

aber gehört einer anderen Betrachtungsweise dieses energetischen Weltzusammenhanges an, kann daher weder in diesem etwas erzeugen, noch vernichten, noch verändern. Es ist ja nicht eine der Formen des objektiven Geschehens, sondern etwas, was diesem schon primär zugrunde liegt, es sowohl erkenntniskritisch als auch ontologisch bedingt, was in ihm sich äußert, zur sinnlichen Erscheinung gelangt.

Das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität führt also unweigerlich zur Anerkennung des Satzes von der Konstanz der Gesamtenergie in der Natur. Hiernach kann keine Energie auftreten, ohne daß ein bestimmtes Quantum anderer physischer Energie aufgewandt wird und zugleich gibt es in der Welt als Natur nur physische Auslöser von Energien und nirgends eine Vermehrung oder Verminderung der jeweilig vorhandenen potentiellen und aktuellen Energie. Innerhalb jedes Einzelsystems ist die Kausalreihe insofern geschlossen, als sämtliche Glieder derselben dem Äquivalenz- und Konstanzprinzip unterworfen sein müssen. Die Energiemenge, die „Eigenenergie" des Organismus kann während der Entwicklung wachsen, sie kann auch abnehmen, aber immer in bestimmter Äquivalenz zu den Energien der Umwelt. Vom Eintreten des „Reizes" in den Organismus bis zur Beendigung einer muskulären Reaktion und samt allen Nervenprozessen, welche psychischen Vorgängen parallel gehen, gibt es nur Umsetzungen physikalisch-chemischer Energien von einer bestimmten „Richtung", welche durch die „Struktur", die spezifische und individuelle „Form" des Organismus vorgezeichnet, bedingt ist. Nirgends kann die Kette abgebrochen, lückenhaft sein. Indem ein Teil des organischen Systems auf einen andern wirkt, verbraucht er Energie, welche ihr Äquivalent in der Energie des Teiles, auf den eingewirkt wird, haben muß (abgerechnet das Maß von Energie, das nach außen abgegeben wird).

Würde der Teil auf die Seele wirken, so ginge, da diese nicht selbst wieder physische Energie erzeugen kann, Energie verloren und das Energieprinzip wäre durchbrochen. Ebenso wirkt ein Teil des Organismus auf einen andern nur, wenn er von irgendwo Energie zugeführt bekommt. Die Wirkung der Seele auf diesen Teil wäre völlig nutzlos, da er ja seine Fähigkeit, zu wirken, rein physisch vermittelt erhalten hat und er auf jeden Fall den physikalisch-chemischen Gesetzen zufolge wirken muß. Damit ist sowohl die „Doppeleffekt-" als die „Doppelursachentheorie" gerichtet. Das haben schon Anhänger der Wechselwirkungstheorie treffend dargetan. So z. B. Sigwart, welcher bemerkt: „Die Wirkungsfähigkeit der Gehirnsubstanz ist in den äquivalenten physiologischen Vorgängen erschöpft und kann also nicht noch ein Mehr von Wirkung hervorbringen, das in keiner Weise in das Verhältnis der Äquivalenz zu Molekularbewegungen gesetzt werden kann" (Log. II², 525; vgl. Riehl, Phil. Krit. II 2, 178). Richtig bemerkt Busse: „Zum Begriff des Wirkens gehört bei physischen Dingen auch die Aufwendung von Energie", mag es nun auf einen Körper oder auf die Seele wirken, in bezug auf seine Wirkensart bleibt es sich stets gleich (Geist und Körper S. 430 f., gegen Rehmke). „Wenn nun der Leib Energie aufwenden muß, so geht bei jedem Wirken des Leibes auf die Seele physische Energie verloren, ohne durch ein gleich großes Quantum physischer Energie ersetzt zu werden" (a. a. O. S. 435). Umgekehrt: „Ist ... die Energie, welche der bewirkte physische Vorgang repräsentiert, auf Rechnung der physischen Ursache zu setzen, so trägt eben diese allein die gesamten Kosten und ist daher die alleinige Ursache" (a. a. O. S. 436). Die Ursache erschöpft sich in der Wirkung, es bleibt nichts übrig für eine Nebenwirkung, die nicht selbst einen Teil der physischen Gesamtwirkung bildete, und die physische Ursache eines physischen Vorganges ist schon der aus

dem Gesichtspunkt äußerer Erfahrung zureichende Grund der Wirkung, hier hat eine psychische Nebenursache nichts mehr zu tun (Lotze, König, Adickes u. a.).

Das Gesetz der Konstanz physischer Energie ist also in der bisher betrachteten Weise mit der Wechselwirkungstheorie nicht vereinbar. Daß dies schon gar nicht der Fall ist, wenn man mit Stumpf oder Ostwald das Psychische selbst als eine Energie auffaßt, liegt auf der Hand; denn es würde bei der Wirkung des Physischen auf das Psychische physische Energie als solche verloren gehen, bei der Wirkung des Psychischen auf den Leib aber physische Energie neu entstehen. Die Annahme, die Külpe in der ersten Auflage[1]) seiner „Einleitung" macht, daß nämlich das Energiequantum, welches dem Physischen bei dessen Umsatz in psychische Energie entzogen wird, durch den Umsatz der letzteren in neue physische Energie wieder eingebracht würde (a. a. O. S. 150), ist schon deswegen zu verwerfen, weil, wie Busse richtig bemerkt (Geist und Körper S. 423), das Konstanzprinzip verlangt, „daß die Summe der physischen Energie sich stets und in jedem Augenblick gleich bleibe; ihm wird nicht dadurch genügt, daß ein Schaden, der einmal entstanden ist, später wieder gut gemacht wird, sondern nur dadurch, daß überhaupt nie ein Schaden entsteht, daß jede Möglichkeit auch eines vorübergehenden Verlustes ausgeschlossen bleibt".

In anderer Weise sucht die Konstanz der physischen Energie jene Hypothese zu wahren, nach welcher die Seele auf den Leib nur in der Weise wirkt, daß sie die in diesem vorrätige Menge potentieller Energie auslöst, sich entladen läßt, ohne diese Menge zu verändern (Wentscher u. a.). Aber die Schwäche auch dieser Theorie

[1]) In der 2. Aufl. bemerkt er, daß die Schwierigkeiten, die sich bei genauerem Durchdenken einer solchen Annahme einstellen, deren Voraussetzung innerhalb der empirischen Wissenschaft vorläufig untunlich erscheinen lassen (a. a. O. S. 145).

ist recht durchsichtig. Auch sie ist eine von den Bestrebungen, die Tätigkeit der Seele in bezug auf den Leib so weit zu materialisieren, als es nur geht. Auslösung ist ebenso ein physischer Prozeß wie jede andere Form der Zustandsänderung in der Natur, sie ist Wirksamkeit eines Körperlichen auf ein Körperliches, setzt nicht bloß einen Energievorrat voraus, der durch Hinwegräumung eines Hindernisses zur Entladung, Aktualisierung gebracht wird, sondern auch einen Energieaufwand physischer Art, der nötig ist, um das Hindernis zu beseitigen. So wenig etwas Psychisches einen Körper stoßen, bewegen kann, so wenig hat es die Energie, welche nötig ist, um potentielle in aktuelle Energie überzuführen; mag diese, die Auslösung bedingende Energie noch so klein sein, sie kann niemals den Wert Null erreichen, das widerspräche sowohl dem Kausalgesetz als auch dem Energieprinzip.[1])

Nicht anders steht es mit der Lehre, die Seele verändere nur die Richtung der Bewegung, der Energiebetätigung, lasse aber die Menge der Energie konstant (Descartes, E. v. Hartmann u. a.). Dagegen hat Ebbinghaus eingewandt: „Richtungsänderung bewegter Teilchen heißt, mechanisch ausgesprochen, allemal Einführung einer Seitenkraft von bestimmter Richtung und von bestimmtem Arbeitswert“ (Grundz. d. Psychol. I, 114; so auch Busse, Sigwart-Festschr. S. 114). Das bedeutet also einen Zuwachs an Energie, wenn die Richtungsänderung dem Psychischen entstammen soll. E. v. Hartmann bestreitet dies, weil die dynamische Leistung der Seele „völlig dadurch absorbiert wird, den Widerstand zu überwinden, den das bewegte Teilchen nach dem Beharrungsgesetz einer Änderung seiner Bewegungsrichtung entgegensetzt“ (Mod. Psychol. S. 354 f.). Die Geschwindigkeit der Be-

---

[1]) Wie Ostwald, Riehl, König, Adickes, Ebbinghaus, Busse (Geist u. Körper S. 441) u. a. richtig bemerken.

wegung bleibt hierbei ungeändert. An einem Beispiel zeigt nun Busse, daß zur Überwindung des Widerstandes des bewegten Teiles ein Energieaufwand nötig ist, der in „verborgener Bewegung“, Lageenergie, Wärme u. dgl. sein Äquivalent hat und den Energievorrat des bewegten Körpers vermehrt, ohne daß die Geschwindigkeit der Bewegung zunimmt (Geist und Körper S. 446 f.). Busse hat (auch gegen König) Recht: „Keine Richtungsänderung ohne gleichzeitige Energieveränderung“.

Alle Versuche, die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib mit dem Konstanzprinzip in Einklang zu bringen, müssen demnach als gescheitert angesehen werden. Ist das Prinzip der Erhaltung der Energie universell gültig, ist jedes physische Geschehen als solches durch physische Ursachen und Wirkungen eindeutig bestimmt, kann keine Energieform aktuell werden außer durch einen Energieaufwand, ist alles Geschehen in der Natur energetischer Art, ist endlich die gesamte Wirklichkeit in ihrer objektiven Erscheinung Energie, dann kann es keine psychophysische Wechselwirkung geben. Das Energieprinzip im Verein mit der Summe spezieller Naturgesetze gibt jedem physischen Geschehen seine feste, durch die Gesamtbeschaffenheit des physischen Kosmos, inbegriffen aber die Eigenbeschaffenheit des sich verändernden Dinges selbst, bedingte, durch nichts außer der Natur zu modifizierende Bestimmtheit. Dies hindert nicht, daß wir den Glauben Wundts teilen, „daß der kosmische Mechanismus nur die äußere Hülle ist, hinter der sich ein geistiges Wirken und Schaffen, ein Streben, Fühlen und Empfinden verbirgt, dem gleichend, das wir in uns selber erleben“ (Syst. d. Philos.[2] S. 422 ff.), dies hindert nicht, daß wir, wie Fechner es will, letzten Endes die „Nachtansicht“ der abstrakt-quantitativen Naturauffassung mit der „Tages-

ansicht" der lebendigen Einfühlung in den Sinn des Weltgeschehens vertauschen.

d) Das physische Korrelat des Psychischen.

Nachdem wir dargetan haben, daß in dem Streite zwischen der Wechselwirkungstheorie und der Theorie des psychophysischen Parallelismus (auf identitätsphilosophischer Grundlage) der letzteren der Vorzug gebührt, kommen wir zur Erörterung gewisser Bedenken, die gegen die Durchführbarkeit des Parallelismusprinzips geäußert werden. Alle diese Bedenken, von welchen hier die Rede ist, laufen darauf hinauf, daß es nicht möglich sei, zu dem Eigenartigen des geistigen Lebens ein entsprechendes physiologisches Korrelat anzugeben oder daß man, um dem Physiologischen mittels des Parallelismusprinzipes gerecht zu werden, diese Eigenart des Geistigen eliminieren, verfälschen, umdeuten müsse.

Die Mannigfaltigkeit des psychischen Geschehens, sagt man, kann physiologisch nicht zum Ausdruck kommen.[1]) Von dem eigentümlichen Inhalt, des Psychischen, von den geistigen Qualitäten, Beziehungen, Synthesen, Werten, Zwecken usw. findet sich nichts in den Gehirnprozessen. Ebensowenig kommt die Einheit des Bewußtseins physiologisch vor, da die Einheit des Organismus, des Gehirns keine absolute und primäre Einheit, sondern Resultat einer Vielheit von Teilen sei, die außer und neben dem Nervensystem oder Organismus bestehen, während das Bewußtsein seine Teile in sich als seine Elemente habe. Auch

---

[1]) Nach Sigwart versagt jede Möglichkeit, „die endlosen Verknüpfungen, die durch Denken oder phantasievolle Kombination in unerschöpflicher Mannigfaltigkeit hergestellt werden, durch irgendwelche räumliche Anordnungen, Faserverbindungen oder dgl. vorstellig zu machen" (Log. II², 538). Ähnlich H. Schwarz, Der mod. Material. S. 70ff.; Ladd, Philos. of Mind p. 341 u. a.

der Eigenart psychischer Kausalität und Gesetzlichkeit, geistiger Spontaneität und Entfaltung im Sinne des „Wachstums geistiger Energie“ und „schöpferischer Synthese“ entspricht nichts physiologisch.[1])

Bevor wir diesem Bedenken in positiver Weise Rechnung tragen, muß ausdrücklich gesagt werden, daß die Frage nach den Einzelheiten dessen, was dem psychischen Vorgängen parallel geht, nicht mehr methodologisch-erkenntniskritischer Art ist, sondern in das Gebiet der Psychophysiologie fällt. Und da muß zugestanden werden, daß die Physiologie noch lange und viel wird arbeiten müssen, bis sie in der Lage sein dürfte, die physischen Korrelate aller psychischen Grund- und Teilphänomene mit einiger Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit anzugeben. Es wird ihr dies sicherlich in immer mehr zunehmendem Maße gelingen, besonders, wenn sie die heuristischen Winke einer möglichst exakten Psychologie auszunützen versteht. Sollte aber selbst ein bedeutender Fortschritt gegenüber dem bisher Erreichten nicht möglich sein, so würde das zwar die Schwierigkeit der Sache dartun, könnte aber keinen gewichtigen Einwand gegen das Parallelismusprinzip als solches bilden. Denn dieses sagt allgemein nur, daß jedem psychischen ein bestimmtes physisches Geschehen im Organismus entsprechen, daß jeder „Selbsterscheinung“ desselben eine objektive Erscheinung oder Erscheinungsmöglichkeit parallel gehen muß. Differenzen, Modifikationen, Störungen auf psychischem Gebiete müssen Differenzen, Modi-

[1]) In origineller Weise hat im Hinblick auf die von ihm behauptete Diskrepanz zwischen Geist und Gehirn den Parallelismus als Paralogismus H. Bergson bekämpft (Le paralogisme psychophysiologique, Revue de mét. et de morale 1904. Vgl. Bullet. de la Soc. franc. de philos. I 1901). Nach ihm entspricht nur jenen Gehirnfunktionen etwas Psychisches, welche die „mécanismes moteurs“, das motorische Getriebe der Vorstellungen besorgen. Die „reine Erinnerung“ ist völlig ohne physisches Korrelat (vgl. Überweg-Heinze, Grundr. d. Gesch. d. Philos. IV[10], 441.

fikationen, Störungen physiologischer Art zugeordnet sein bezw. methodisch zugeordnet werden. Welche physiologische Korrelate bestimmten Seelenprozessen parallel gehen, kann nur die empirische Forschung und Interpretation annähernd aufzeigen. Von vornherein wird nur zu erwarten sein, daß psychische Prozesse, welche in Wahrheit gar nicht selbständige „Vermögen“ und dgl. sind, keine physiologischen Sonderkorrelate haben werden, daß man also nicht erwarten darf, psychologische Fiktionen und Konstruktionen physiologisch konstatieren zu können.

Vor allem aber muß jeder „Abbilder-Parallelismus“ energisch abgelehnt werden. Die physiologische physikalische Betrachtungsweise gehört einer Stufe des Erkennens an, auf welcher von allem qualitativen Inhalt des Erlebens geflissentlich abstrahiert und die Wirklichkeit rein begrifflich, als System räumlich-dynamischer Relationen beharrender Raumerfüllungen aufgefaßt und gedacht wird. Von dem eigentümlichen Inhalt psychischer Vorgänge, von ihren spezifischen Qualitäten, also von den Empfindungsinhalten, Gefühlstönen, Vorstellungs- und Begriffsbedeutungen usw. kann das physiologische Korrelat des Psychischen absolut nichts enthalten. Diese Qualitäten kommen nur einmal vor, auf der Seite des Psychischen, das sie ja als Abhängige des erlebenden Subjekts konstituieren, während das Physikalisch-Physiologische schon ein Abstraktionsgebilde ist. Die psychischen Inhalte können nicht durch ein ihnen völlig Ungleichartiges abgebildet werden. Nicht den Inhalten als solchen gehen physiologische Prozesse parallel, sondern nur dem Auftreten solcher Inhalte für das Subjekt, im Bewußtseinszusammenhang. Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen, Urteilen usw. kurz alle psychischen Vorgänge und Akte, sind nur verschiedene Modifikationen dieses „Auftretens“ oder „Habens“ von Erlebnisinhalten, unterschieden teils durch den Grad der Tätigkeit, teils

durch die Gattung und Art der Tätigkeit des Subjekts bezw. der „Organe“ und „Zentren“ derselben, sofern man auch psychologisch von solchen reden darf. Den Verschiedenheiten im Grade, in der Gattung und Art psychischer Tätigkeit werden Verschiedenheiten der Gehirnprozesse parallel gehen, z. B. aktiver und passiver Aufmerksamkeit, der Apperzeption und Association, der Empfindung und Vorstellung, aber auch der Verschiedenheit der Sinnesempfindungen bis herab zu den Elementarvorgängen. Die Verschiedenheit der Inhalte kann physiologisch nur so weit zum Ausdruck kommen, als sie zugleich eine Verschiedenheit der psychischen Erlebnisart, des psychischen Erlebnisgrades, des psychischen Erlebniszusammenhanges bedeutet, nicht als reine Inhaltsverschiedenheit.

Es ist also, wie Busse zugibt, „ein Irrtum, zu meinen, daß die inhaltliche Bedeutung der psychischen Vorgänge irgendwie physisch ‚ausgedrückt‘, repäsentiert werden müsse, dergestalt, daß man aus der Form und Art der Gehirnvorgänge die inhaltliche Bedeutung und die inhaltlichen Beziehungen der ihnen ... korrespondierenden psychischen Akte erschließen, gewissermaßen ablesen könne“ (Geist und Körper S. 210). Das physiologische Korrelat der Empfindung „rot“ z. B. braucht nicht selbst rot zu sein, „die räumliche Ordnung der Bestandteile einer Phantasievorstellung braucht nicht einer gleichen räumlichen Anordnung der Teilprozesse zu entspringen“ u. dgl. (a. a. O. S. 213). Auch die Werte können nicht „als Werte in das Gehirn hineinprojiziert werden“. „Der Forderung der Kongruenz wird aber auch in diesem Falle genügt, wenn den verschiedenen Werten und ihren Gegenteilen verschiedene, mit den Prozessen, welche die für uns wert- oder unwertvollen seelischen Vorgänge begleiten, verbundene oder verschmolzene physiologische Korrelate entsprechen“

(a. a. O. S. 215).[1]) Wenn Busse (mit Münsterberg) gegen Wundt u. a. meint, daß es inkonsequent sei, nur den elementaren psychischen Prozessen und deren Verbindungen physiologische Korrelate zuzuschreiben, so hat er insofern Recht, als bei Wundt die richtige Ablehnung eines Vertretenseins der geistigen Werte, Zwecke usw. im Physiologischen leicht als eine Verkennung des Umstandes erscheinen kann, daß den Prozessen des Wertens, Zwecksetzens, Denkens usw. als Aktionen des Subjekts sehr wohl physiologische Parallelerscheinungen entsprechen könnnen (vgl. Münsterberg, Grundz. d. Psychol. S. 436 ff.). In bezug auf die psychischen Akte und Reaktionsformen muß der Parallelismus konsequent durchgeführt werden, unbeschadet des bloß einmaligen Vertretenseins der Inhalte und Werte dieser Akte.

Was immer den beiden Betrachtungsarten des Organischen gemeinsam angehören kann, muß dem Parallelismusprinzip entsprechend behandelt werden. Intensität und Art des psychischen Geschehens sowie die Art der simultanen und sukzessiven Verbindung psychischer Vorgänge müssen ihr Korrelat in der Intensität, Art, Verbindungsweise der Gehirnprozesse haben. Empfindung (Wahrnehmung) und Vorstellung, Gefühl, Emotion, Wille, Assoziations- und Apperzeptionsvorgänge, Perzeption und aufmerksames Erleben, Urteilen, Vergleichen, Beziehen und alle Arten der apperzeptiven Geistesfunktion überhaupt müssen in Verschiedenheiten, Formen, Komplikationen, Koordinationen u. dgl. der Gehirntätigkeit zum symbolischen Ausdruck gelangen. Die inhaltlichen Produkte geistiger Synthesen und Analysen, vergleichend-beziehender Tätigkeit, die mannigfachen Beziehungen, welche das Subjekt zwischen den Inhalten seines Bewußtseins aktiv oder reaktiv setzt, vorfindet, haben kein besonderes Korrelat

---

[1]) So auch Wundt, Münsterberg, Ziehen, Heinrich u. a.

im Nervensystem, wohl aber die psychischen Prozesse, durch welche und in welchen solche Synthesen, solche Beziehungen hergestellt und erkannt werden.[1]) Aber man darf diese Prozesse nicht als Beziehungs- oder Vergleichungsvorstellungen auffassen (wie dies bei Münsterberg der Fall ist). Erstens sind die Beziehungen zwischen den Vorstellungsinhalten, wenn auch in Beschaffenheiten derselben begründet, nicht selbst besondere Einzelvorstellungen, sondern geistige Synthesen, Leistungen der Apperzeption. Zweitens würde diese Auffassung der Beziehung und Vergleichung mit mehr Recht der Einwand treffen, daß die Beziehung ein neuer, zu dem Vorstellungsinhalte hinzutretender Akt nur da sein kann, wo an diesen Inhalt „eine nachfolgende, diesen Inhalt zum Gegenstande habende Überlegung anknüpft" (Busse, Geist und Körper S. 224). Es gibt in der Tat nicht bloß reflexive, sekundäre, begriffliche, sondern auch primäre, unmittelbar an und in der Anschauung sich betätigende Beziehungakte und Synthesen, d. h. die Anschauung ist nach ihrer „formalen" Seite selbst eine solche primäre, für sich nicht apperzipierte Synthese. So die Raumanschauung, aber auch jedes einheitliche Zusammenfassen einer Mannigfaltigkeit zu einem Ganzen unter Schonung der Teilinhalte. Wir können, sagt Busse richtig, „zwei Inhalte nicht wahrnehmen, vorstellen, denken, ohne uns ihrer als voneinander verschiedener, voneinander unterscheidbarer, ohne uns ihrer als zweier, als einer Mehrheit bewußt zu sein, ohne sie also voneinander zu unterscheiden und dadurch zugleich sie zu einer Gesamtheit zusammenzufassen. Und überall fehlt auf der physischen Seite eben das, was zu den einzelnen physiologischen Prozessen, welche den Teilen des psychischen Vorganges entsprechen, noch hinzukommen müßte, damit dem einheitlichen psychischen Vorgang ein

---

[1]) Ähnlich Münsterberg, Grundz. d. Psychol. I S. 448.

gleich einheitlicher physiologischer Vorgang als physisches Analogon gegenüberstände" (a. a. O. S. 225; ähnlich H. Schwarz, Der mod. Material. S. 82 ff., nach welchem den geistigen Akten der „Aufgipfelung" nichts Physiologisches entsprechen kann).

Ist hier der Parallelismus wirklich erschöpft, gibt es geistiges Sein ohne physisches Korrelat, d. h. ohne die Möglichkeit, ein phänomenales Analogon zu denken? Wir glauben es nicht. Eine scharfe Analyse des Bewußtseinslebens und eine vertiefte physiologische Forschung werden sicherlich auch die den höheren geistigen Prozessen eigentümlichen Tätigkeitsformen, wenigstens den allgemeinen Umrissen nach, physiologisch denken lassen. Schließlich bleibt aber ein „Rest" auf psychischer Seite, der in physiologischen Einzelprozessen nicht mehr zum Ausdruck kommt, nämlich die Funktion der Einheitsetzung, als deren verschiedene Formen und Anwendungen die geistigen Synthesen und Reaktionen sich darstellen. Die Einheit des Bewußtseins und ihr Enthaltensein in der Mannigfaltigkeit der Bewußtseinserlebnisse ist nicht ein besonderer einzelner psychischer Vorgang, sondern das formal-aktuale Grundwesen des Bewußtseins selbst, eine Urbedingung und zugleich ein Urfaktor desselben. Die (primäre) Einheit des Erlebens, das Subjektmoment desselben, ist schon die Bedingung der Mannigfaltigkeit von Erlebnissen, wenn sie auch stets und nur in einer solchen, niemals isoliert auftritt. Kraft dieser Einheit faßt das Subjekt seine Erlebnisse zu synthetischen Einheiten zusammen; alle Einheit der Bewußtseinsinhalte als solcher ist ein Reflex der universalen, primären Einheitsfunktion, in welcher das Subjekt sich betätigt. Es ist richtig: dieser Einheit und Einheitsfunktion geht kein besonderer Nervenprozeß parallel. Aber nur deshalb, weil auch psychisch die Einheit des Bewußtseins kein einzelner Prozeß ist, der zu den übrigen erst hinzukäme. Es ist aber

nicht wahr, daß, wie E. v. Hartmann, Rehmke, Wentscher, Busse u. a. meinen, dieser Art von Einheit kein physiologisches Korrelat entspreche; es gibt nur kein physiologisches Einzelphänomen, welches der primären das Gesamterleben begleitenden, bedingenden, als Bewußtsein konstituierenden Bewußtseinseinheit parallel ginge.

Der Bewußtseinseinheit und deren Funktion entspricht physiologisch der Organismus, vertreten und konzentriert im Zentralnervensystem. Ebenso primär wie das psychische Subjekt und dessen primäre Einheit ist auch die physische Substanz, welche zum differenzierten Organismus sich entwickelt. Ebenso einheitlich wie das Bewußtsein und dessen synthetische Funktion ist auch die „Form" des organischen Körpers, die physiologische Organisation, die analog dem Bewußtsein eine Einheit in der Mannigfaltigkeit bedeutet und bewirkt. Ebenso einheitlich wie die Bewußtseinsfunktion ist die vereinigte, koordinierte und zentrierte Betätigung des physischen Organismus. So wenig die Organisation des Leibes etwas Einfaches ist, so wenig ist das Bewußtsein von absoluter Einfachheit, mag es auch absolut einheitlich und in sich identisch sein. Die Anerkennung der primären Einheit des Bewußtseins genügt vollkommen, um der Gefahr einer willkürlichen „atomistischen" Psychologie, einer „Mind-Stuff"-Theorie zu entgehen. Einheitlichkeit ist nicht notwendig Einfachheit, ist ein Begriff, der mit dem der Mannigfaltigkeit sich durchaus verträgt. Und ebenso wie im Bewußtsein eine Mannigfaltigkeit einheitlich verbunden ist, kann das „Zusammen" von Nervenprozessen durch die gemeinsame organische Grundlage und durch funktionelle Wechselbeziehung einheitlich sich darstellen. Richtig ist nur, daß das Spezifische, das in der Bewußtseinseinheit liegt, physiologisch ebensowenig zum Ausdruck kommt wie der Bewußtseinsinhalt als solcher. Alle physische „Einheit" ist, wie gesagt, nur ein Reflex der Bewußtseinseinheit, nur

das phänomenale Korrelat der als solche nur einmal, nur psychisch erlebbaren Bewußtseinseinheit. Man kann sagen: weder der Bewußtseinsinhalt als solcher noch das Formale des Bewußtseins hat einzelne physiologische Prozesse zum Korrelat, sondern es entsprechen nur der Verschiedenheit der Bewußtseinsvorgänge Verschiedenheiten der Nervenprozesse, so aber, daß das Formale des Bewußtseins, die synthetische Einheit desselben, in der organischen „Form", der einheitlichen Organisation und deren synthetischen Funktion zur Erscheinung kommt. So ist es allein begreiflich, daß, wie Fechner erklärt, das psychisch Einheitliche sich an ein physisch Mannigfaltiges knüpft (Elem. d. Psychophys. II, 526); denn dieses Mannigfaltige ist gleichfalls von einer substantiell-funktionellen Einheit umschlossen.

Es ist also, wie Riehl sagt: „Nicht irgend einer einzelnen Energieform also entspricht das Bewußtsein; sein objektives Gegenstück ist eine Struktur, der Bau des Nervensystemes, genauer die durch diese Struktur ermöglichte, durch sie geleitete Zusammenordnung von Energien" (Zur Einf. S. 159); oder auch, wie Höffding ausführt: das Nervensystem verbindet analog dem Bewußtsein eine Mannigfaltigkeit miteinander (Psychol. [2] S. 62), wobei allerdings nicht zu vergessen ist, daß der daraus resultierenden funktionellen Einheit schon die „substantielle" Einheit des Organismus und dessen Nervensystem zugrunde liegt. Gegen Rehmke (Lehrb. d. allgem. Psychol. S. 96) und Busse (Geist u. Körper S. 227) ist zu bemerken, daß die Einheit des Nervensystems gegenüber dessen Teilen und Teilfunktionen sich nicht anders verhält als die Einheit des Bewußtseins und dessen Funktionen gegenüber der Mannigfaltigkeit des Bewußtseinsinhalts. Die Teile des Organismus werden durch das Zentralnervensystem nur so weit verbunden, als sie in ihm nervös vertreten

sind, und insofern sind diese Teile nicht neben und außer dem Nervensystem, sondern in diesem selbst enthalten uud vereinigt. Dem einheitlichen Zusammenhang des Nervenlebens und der Organisation überhaupt entspricht der einheitliche Bewußtseinszusammenhang. Und so, wie die einzelnen Bewußtseinsvorgänge nicht „Teile", sondern Modifikationen der primären Bewußtseinseinheit bedeuten, so sind auch die organischen Prozesse nicht Teile des Organismus, sondern Reaktionen und Aktionen, Modifikationen der organischen Gesamtkraft, deren Einheit nicht zu den Prozessen äußerlich hinzukommt, sondern sie schon von vornherein bedingt, so daß Busse (a. a. O. S. 333) gegen Jodl, Adickes, Wundt u. a. keineswegs im Recht ist, wie er es meint.

Haben wir aber in der einheitlichen koordinierend-synthetischen Tätigkeit des Organismus bezw. in dessen Konzentration, die durch das Zentralnervensystem geschieht, das Parallelglied zur synthetischen Einheit des Bewußtseins gefunden, so fällt alles, was man bezüglich der „atomistischen" Konsequenzen des Parallelismus ins Treffen geführt hat (James, Rickert, Busse u. a.), hinweg. Und ebenso erweist sich dann die Behauptung nicht als stichhaltig, daß der Parallelismus nur mit einer Assoziationspsychologie, welche das seeliche Leben künstlich mechanisiert, vereinbar sei. Man kann einen wohlverstandenen psychophysichen Parallelismus zugeben und doch den Standpunkt der Apperzeptionspsychologie vertreten, wie es ja bei Wundt u. a. der Fall ist. Soweit das seelische Leben selbst „mechanisiert" ist, d. h. durch phylo- und ontogenetische Übung in triebmäßig-assoziativer Weise sich abspielt, soweit gehen ihm auch mehr oder weniger feste Mechanismen physiologischer Koordination parallel. Sofern aber die aktive, spontane, von bestimmten Zwecken bewußt geleitete Apperzeptionstätigkeit, im logischen Denken, in der aktiv gestaltenden Phantasie, im vernünftig-planvollen

Handeln wirksam ist, entspricht dem auf physiologischer Seite die volle, höchstgesteigerte und höchstkonzentrierte Gehirnarbeit, mag diese nun auch anatomisch „lokalisiert" sein oder nicht, d. h. mag das „Apperzeptionszentrum" einen Teil des Gehirns bilden oder nur in einer besonders lebendigen, energischen anpassungsfähigen, funktionell einheitlichen Koordination verschiedener Gehirnpartien bestehen. Es ist nicht wahr, daß das geistige Leben rein „mechanischer" Art sein müßte, wäre es das Innensein der Gehirnarbeit. Denn nicht die elementaren mechanisch-energetischen Vorgänge in den Teilen des Gehirns und seiner Zellen sind das Korrelat des entwickelten Bewußtseinslebens, sondern dieses hat zum objektiven Phänomen, zur Parallelerscheinung die eigenartige, biologisch entwickelte, differenzierte und zentralisierte Form der Gehirnarbeit, durch welche die „Richtung" der mechanisch-energetischen Prozesse bestimmt ist. Den einfachen physischen Vorgängen im Organismus entsprechen, sofern derselbe sich wirklich in solche Elemente zerlegen läßt, einfache psychische Vorgänge, die nur den Hinter- und Untergrund des „Zentralbewußtseins" bilden, während dieses selbst an die Leistungen der Organe und Organverbindungen des Leibes geknüpft oder zu knüpfen ist und an die physiologisch zu beschreibende Eigengesetzlichkeit nervöser Prozesse, welche letzten Endes sich auf allgemeine mechanisch-chemische Gesetze quantitativ zurückführen lassen muß, in ihrer Eigenart, ihrer Form aber eine besondere Gestalt des physischen Geschehens bedeutet, eine besondere Koordination und Richtungsweise, eine besondere individualisierte Konzentration physikalisch-chemischer Prozesse. Das Physiologische, Biologische in seiner individuellen und generellen Eigenart gehört wie alles Physische dem Gebiet der Natur und der Naturkausalität an, es beruht nicht auf spezifischen „Lebenskräften" unbekannter Art, wie der

„Vitalismus“ meint. Aber es ist auch nicht aus der allgemeinen Gesetzlichkeit mechanisch-energetischer Vorgänge allein zu begreifen, sondern es muß, abgesehen von der bereits früher erwähnten Ergänzung des physiologischen durch den psychologischen Gesichtspunkt, die Bedingtheit der physiologischen Prozesse durch die generisch-individuelle Form des Organismus zur Geltung kommen, welche „Form“ teils ursprünglicher Natur, teils ein Produkt der Entwicklung des Lebewesens, also genetisch zu verstehen ist. So wenig wir also das geistige Leben in einen bloßen Mechanismus assoziativer Vorgänge auflösen können, sondern die „apperzeptive“, den Vorstellungsverlauf hemmende, regulierende, ordnende, formende, hierbei mehr oder weniger aktiv sich verhaltende Bewußtseinskraft zum Verständnis der logischen, technischen, ethischen Geisteswirksamkeit benötigen, ebenso sind die Gehirnprozesse in ihrer eigenartigen Koordinierung und Zentrierung nicht die bloße Summe mechanischer Vorgänge, sondern bestimmte, von der Umgebung relativ unabhängige, selbständige Reaktionsformen des lebenden Organismus. Es darf nicht übersehen werden, daß auch sonst in der Natur alle physikalische Gesetzmäßigkeit die Existenz von Dingen, physischen Kraftzentren relativ permanenter Art voraussetzt, welche nicht selbst, als Bestandteile des „Seienden“, aus der Gesetzlichkeit des Geschehens, der Seins-Relationen restlos abzuleiten sind. Und ein Spezialfall der Bedingtheit des Geschehens durch die Substanz und deren Form ist das „Gerichtetsein“ der physischen Prozesse im Organismus und im Zentralnervensystem, im Gehirn. Wie die physiologischen Prozesse auf dem Boden der allgemeinen Naturgesetzlichkeit sich aufbauen, diese einschließen und doch von den anorganischen Vorgängen sich unterscheiden, so erhebt sich die geistige „Spontaneität“ und Gesetzlichkeit auf dem Untergrunde assoziativer und

„mechanisierter“ Seelenregungen, ohne mit diesen zusammenzufallen. Eine „Antinomie“ zwischen der geistigen und der physiologischen Gesetzlichkeit besteht also nicht, wenn man nur bedenkt, daß der eigentümliche Inhalt, welcher das logische, ethische, äthetische Bewußtsein konstituiert, wie jede andere Bewußtseinsqualität physiologisch nicht „abgebildet“ wird. Das Eigenartige des logischen, ethischen, des „höheren“ Bewußtseins überhaupt, liegt in der „zweckmäßigen Richtung“ der Geistestätigkeit, in der dem selbstgesetzten Zwecke angemessenen Einheitsfunktion des Bewußtseins. Das Logische usw. als solches ist etwas Geistiges und kann allerdings im Physischen nicht vorkommen. Wohl aber kann die Art und Weise physischen Geschehens einen Hinweis auf einen ihm zugrunde liegenden Logos, eine vernünftige Zwecksetzung oder Zielstrebung enthalten. In der Tat lassen sich die organischen Prozesse, die nervösen einbegriffen, nicht bloß kausal-mechanisch analysieren, sondern auch zum guten Teil teleologisch interpretieren, und insofern kann man sagen, daß die dem Geistigen selbsteigene Gesetzlichkeit auch biologisch-physiologisch zum Ausdruck, zur Objektivation kommt, genau so, wie in der Maschine der Logos und das Telos des Ingenieurs objektiviert ist. Zu jeder Maschine gehört neben dem Mechanismus ein Zwecksystem, das durch diesen Mechanismus verwirklicht werden soll, und so ist auch das Gehirn als eine lebendige, sich selbst regulierende „Maschine“, als ein reaktiver und aktiver, höchst anpassungsfähiger „Automat“ zu betrachten, dessen Zweckmäßigkeit das Gegenstück zur Zielstrebigkeit und Zwecksetzung des Psychischen darstellt, eine Zweckmäßigkeit, deren Ursprung bis in das Dunkel weiter Vergangenheit genetisch zurückführt und die letzten Endes nur als Erscheinungsprodukt psychischer Wirksamkeit zu verstehen ist, die im Verein mit den Einflüssen der Umgebung die seelische Organisation immer zweckmäßiger gestaltet hat.

Daß die immanent-teleologische Interpretation des Seins und Geschehens in keiner Weise der kausalen Erklärung der Tatsachen widerspricht, daß es sich hier nicht um zwei selbständige Wirkungsreihen, sondern um verschiedene Betrachtungsweisen eines Zusammenhanges handelt, der von „innen" gesehen, final, „äußerlich" erfaßt kausal ist, daß der Mechanismus des Geschehens als ein System von Mitteln zur Realisierung von Zwecken zur Erreichung von Zielen, also zur Verwirklichung von Willenstendenzen gedeutet werden kann und muß, das haben Leibniz, Kant, Lotze, Sigwart, Wundt u. a. einleuchtend dargetan.[1])

Daß es sich mit der Willensfreiheit nicht anders verhält als mit der Eigengesetzlichkeit des Geistigen überhaupt, dürfte klar sein. Im psychologischen Sinne ist der Wille frei, sofern er aus der Persönlichkeit selbst entspringt, sofern er durch Vernunftmotive bestimmt, dirigiert ist, die der Natur der vernünftigen Persönlichkeit gemäß sind. Ein solcher Wille ist wahrhaft „autonom" und doch nicht grundlos, er ist so frei von den äußern Impulsen der Umwelt und von den innern Momentanreizen des Handelnden selbst, als es überhaupt für ein endliches, beschränktes, in den Zusammenhang des Wirklichen eingereihtes Wesen möglich ist. Jede Handlung, die dem „Grundwillen" der Persönlichkeit entquillt, ist zwar motiviert, innerlich begründet, aber dieser Determinismus ist ein „Autodeterminismus", eine Bedingtheit des Handelns und Wollens

---

[1]) vgl. O. Liebmann, Gedanken und Tatsachen S. 295 ff.; Sigwart, Log. II² 587 f.; Eisler, Krit. Einf. in d. Philos. S. 182 ff.; Rickert, Sigwart Festschrift S. 68 f.; L. W. Stern, Person und Sache I, 1906, 225 ff. Bei dem letzteren finden sich bezüglich der Teleologie, sowie anderer erkenntniskritischer-ontologischer Fundamentalbegriffe Anschauungen, welche mit den in meiner „Krit. Einf. in d. Philos." und anderen Schriften enthaltenen Ansichten eine erfreuliche Verwandtschaft aufweisen.

durch die Gesetzlichkeit des Geistes selbst. Und diesem Autodeterminismus entspricht physiologisch die Abhängigkeit zentralnervöser Reaktionen nicht von der Umwelt, sondern wesentlich von dem lebenden Organismus und dessen Nervenzentrum selbst. Daß letzten Endes jedes Einzelsein durch das Alleinsein und dessen Glieder mitbedingt ist, daß es nicht isoliert-selbständig, nicht absolut unbeeinflußt handeln kann, daß es keine „Aseität" besitzt, verhindert nicht die Willensfreiheit im autodeterministischen Sinne.[1])

Inwiefern die empirische Tatsache, daß der Wille unsern „Leib" beeinflußt, parallelistisch zu begreifen ist, wurde früher gezeigt. Diese Beeinflussung besteht darin, daß ein Willensimpuls das „Initialmoment" einer Willenshandlung bildet, welche in einer Abfolge von Bewegungsempfindungen ihr Endmoment hat; es wirkt hier also eine geistige Funktion auf das seelische System oder auf Glieder desselben, und dem geht parallel die Wirkung zentraler Prozesse im Nervensystem auf den übrigen Organismus. Damit wird es auch klar, wieso man als Parallelist sehr wohl von einer Mitwirkung psychischer Faktoren in der biologischen Entwicklung sprechen und wie man sogar sagen kann, daß die Seele ihren Organismus gestaltet und umbildet, wie dies seit Aristoteles viele Philosophen gelehrt haben. Durch ihre Funktionen wirkt die Seele, das Erlebnisfähige, auf sich selbst zurück, es paßt diese Funktionen sich, sich seinen Funktionen und diese einander an, es gestaltet sich dadurch zu einer immer zweckmäßiger werdenden psychischen Organisation aus. „Äußerlich" kommt dies

---

[1]) vgl. Fechner, Elem. d. Psychophys. I² 48; König, Zeitschr. f. Philos. Bd. 119, S. 38 und die gegnerische Ansicht von Busse, Geist u. Körp. S. 363 f.

in einer Rückwirkung des Organismus auf sich selbst und, bei differenzierten Wesen, in der Wirkung des Nervensystems und besonders zentraler Nervenprozesse auf den übrigen Organismus zum Ausdruck. Das Bewußtsein ist ein Mittel zur Erhaltung und Regulierung des Organismus, ein Faktor, von dessen aktiver Anpassung die Umwelt bezw. das An sich dieser selbst abhängt, aber so, daß „von innen gesehen“ das Bewußtsein auf die seelisch-sinnliche Organisation (gleichsam den „Seelenleib“), „von außen“ betrachtet aber das Nervensystem, das Gehirn auf die übrigen Organe und Funktionen des Leibes, schließlich auch auf sich selbst wirkt.[1] Physiologisch erscheint die Mitwirkung des Psychischen in der biologischen Entwicklung als Anpassungsvorgänge im Organismus, welche durch das Zentralnervensystem (bezw. was dieses vertritt) vermittelt werden. Die biologischen Vorgänge werden durch psychische Prozesse auf allen Stufen der Entwicklung mehr oder minder beeinflußt, weil sie selbst an sich innerlich schon psychische oder quasipsychische Geschehnisse sind. Weil die gesamte körperliche Entwicklung eine objektive Erscheinung oder eine Betrachtungsweise der an sich psychischen Entwicklung ist, ist sie von Anfang bis zu Ende, direkt oder indirekt, reaktiver oder aktiver, impulsiv-reflektorischer, triebhafter oder willentlicher Weise in psychischen Faktoren gegründet.

Nur wenn man der „Schattentheorie“ huldigt, also in halbmaterialistischer Weise annimmt, daß das Psychische nur ein unwirksames Epiphänomen des Physischen, Physiologischen ist, muß man sich den Vorwurf gefallen lassen, daß das Psychische hier eigentlich als biologisch nutzlos erscheint, weil es ja an der organischen Entwicklung nicht

[1] Wundt, Fouillée, König, Spaulding u. a. bleiben also im Recht gegenüber E. v. Hartmann, Busse (Geist u. Körper S. 280) u. a.

beteiligt sein kann. Aber immerhin bliebe hier noch die Wirkung des Organismus und seines Gehirns auf sich selbst als Surrogat für die psychische Mitarbeit an der Entwicklung. Unsere Auffassung des Parallelismus aber, welche methodologisch-erkenntniskritisch ganz anders fundiert ist, als die „Schattentheorie“ oder der auf halbem Wege stehengebliebene dualistische Parallelismus, macht die psychischen Vorgänge keineswegs biologisch nutzlos, erkennt ihre (direkt psychische und phänomenal-physiologische) Wirksamkeit unbedingt an, ja fordert geradezu diese Mitwirkung zum vollen Verständnis der Biologie, welche gleichwohl das Organische auch konsequent rein physikalisch-chemisch analysieren und erklären muß, sofern es sich um die einseitige aber notwendige „äußere“ Erkenntnisweise der organischen Einzelheiten aus quantitativ-dynamischen Gesichtspunkten handelt. [2])

Soweit die biologischen Vorgänge sich als Bewegungen oder als Energien darstellen, sind sie kausal nur aus Bewegungen oder Energien zu erklären. Sofern sie aber eben jenem Ausschnitte der Wirklichkeit angehören, deren formale Beschaffenheit eben das Organische und Biologische ausmacht, muß die physikalische Betrachtungsweise, soweit es geht, durch die biopsychische ergänzt und vervollständigt werden. Kommen wir endlich in das Gebiet menschlicher Kulturarbeit, wie sie sich bei den Individuen und in der Gesellschaft und Geschichte, auf allen Feldern geistiger Wirksamkeit darstellt, dann muß die psychologische, „innerliche“ Betrachtungs- und Interpretationsweise in erster Linie zur Geltung kommen, so sehr auch die Einflüsse des objektiven „Milieu“, der Naturkausalität berücksichtigt werden müssen. Insoweit Kulturprozesse und Kulturwerke aus dem Gesichtspunkt äußerlicher physi-

---

[2]) Vgl. James, Princ. of Psychol. I, 138; E. v. Hartmann, Mod. Psychol. S. 431 f; Stumpf, Leib und Seele, S. 19; Busse, Geist u. Körper S. 242.

kalischer Betrachtungsweise als mechanisch-energetische Vorgänge bezw. als Komplexe physischer Objekte erscheinen, müssen sie ebenso rein physikalisch analysiert und erklärt werden, wie die biologischen und wie die anorganischen Vorgänge. Jede menschlische Handlung als bloße Körperbewegung ist im Sinne einer richtig verstandenen „Automatentheorie“ kausal zu erklären, aus Impulsen des Gehirns, als naturnotwendiges Produkt physiologischer Vorgänge zentralster Art. Aber hier ist zugleich der Vorwurf abzuweisen, als ob dadurch das Handeln des Menschen und dessen Erzeugnis ein Spiel des „Zufalls“ oder „blind“ wirkender Naturkräfte wäre. Auch physiologisch sind die Handlungen des Menschen durch die Individualität, Ausbildung, Entwicklung, durch die besondere Struktur und Koordination des Organismus, insbesondere des Gehirnlebens und nicht durch die Zufälligkeiten äußerer Faktoren bedingt. Nur ein in seiner phylogenetisch-ontogenetischen Entwicklung auf fernste Vergangenheiten und schließlich auf physische Urfaktoren zurückführendes Gehirn vermag gerade eine solche Handlung und mittels ihrer ein solches Gebilde zu bewirken, wie es etwa ein Kunstwerk objektiv ist. Aus der allgemeinen, abstrakten Naturgesetzlichkeit allein ist das Zustandekommen von Kulturgebilden ebensowenig zu begreifen, wie das geringste individuell Bestimmte. Schon innerhalb der physikalischen Betrachtungsweise der Wirklichkeit muß der formale und individuale Faktor des Seins und Geschehens berücksichtigt werden, es darf nicht übersehen werden, daß alle Gesetzlichkeit in der Natur ein konstantes Verhalten von Dingen bedeutet, die nicht selbst in lauter allgemeine Gesetzlichkeiten aufzulösen, sondern Bedingungen und Formen der konkreten Gestaltung dieser Gesetzlichkeiten sind.

Aus der „Individualität“ der Gehirnprozesse und ihrer Konstellationen muß oder müßte alles physische Handeln

und Schaffen des Menschen kausal zu erklären sein, ohne daß man sich hier noch auf die psychische Innenseite des Handels zu berufen braucht. Das Gehirn kann biologisch als ein höchst ausgebildeter und hierbei höchst anpassungsfähiger, in allen Veränderungen und Störungen sich selbst erhaltender und wiederherstellender, zugleich aber fortentwickelnder „Automat“ angesehen werden, dessen Existenz keineswegs unbegreiflich ist, wie schon Spinoza und Leibniz es gesagt haben. Insofern hat auch Paulsen Recht, wenn er bemerkt: „Was die Unfähigkeit des Körpers zu solchen ‚automatischen‘ Leistungen anlangt, so kann man mit Spinoza antworten: bisher hat noch niemand die Grenze dessen gefunden, was der Körper als solcher leisten könne“ (Einl. in d. Philos. [2] S. 92 f.). Natürlich ist das Gehirn, wie alles Organische, mehr als ein künstlicher Automat; es hat nicht die für alle Zeit festgelegte ein- und gleichförmige Funktion, sondern die Potenz zu mannigfachen Reaktionen, deren Richtung im Einzelnen sehr variieren kann; das Moment der Entwicklung, der Möglichkeit des Überganges von einem labilen Gleichgewichtszustand zu einem andern, ist für den Organismus, für das Gehirn charakteristisch. Aus der Beschaffenheit und Entwickelungsweise des individuellen Gehirns muß, wenigstens theoretisch, jedes physische Tun eines Menschen, sei es die Arbeit an einem Kunstwerk, an einem Buche, sei es die Lenkung einer Schlacht usw. kausal abgeleitet werden können.

Aber damit soll keineswegs einer materialistischen oder naturalistischen Theorie der Kultur und Geschichte das Wort geredet werden. Sie folgt keineswegs, wie Stumpf, Sigwart, James, Busse (Geist u. Körp. S. 242 ff.) u. a. meinen, mit Notwendigkeit aus dem psychophysichen Parallelismus, sofern dieser richtig, also nicht als „Schattentheorie“ verstanden und formuliert wird. Menschliche Kulturhandlungen und deren Gebilde sind nicht bloß phy-

sische Erscheinungen, sondern sie haben vor allem einen Sinn, einen Inhalt, eine Bedeutung, einen Wert, der nur vom Standpunkt der „innern“ Betrachtung zu erfassen und zu verstehen ist. Dieser geistige Inhalt und Gehalt ist es sogar erst, was uns von kulturellen Handlungen aller Art und von Geschichtsereignissen sprechen läßt. Alles Kulturelle und Historische als solches ist schon ein Begriff, der seine Grundlage in der subjektiv-psychologischen Betrachtungs- und Erkenntnisweise hat und der eine geistige Interpretation und Erklärung von Kulturhandlungen fordert und bedingt. Was an einer Handlung und einem Werke den das Kulturelle konstituierenden Inhalt und Wert bildet, ist nur psychologisch-kulturhistorisch zu verstehen, ist wesentlich auf geistige Faktoren, auf persönliche Anlagen, Talente, erworbene Fertigkeiten, Ideen, Gefühle, Willensimpulse, sowie auf den Zeit- und Lokalgeist, Volksgeist u. dgl. kausal und teleologisch zurückzuführen. Goethes „Faust“ z. B. ist, physikalisch betrachtet, ein bestimmter Körper, ein „Buch“ mit Buchstaben, Worten, Sätzen in bestimmter Anordnung, dessen Zustandekommen aus Impulsen seitens der Organisation des Goethe'schen Gehirns demjenigen klar sein würde, der dieses Gehirn genau in seiner Beschaffenheit und Entwicklung hätte erkennen können. Aber diese physiologische Erklärung betrifft nicht das Kunstwerk „Faust“, nicht den Inhalt, Gehalt, die geistige Bedeutung des Werkes, die nur psychologisch, ästhetisch, literaturhistorisch, kulturgeschichtlich verstanden und erklärt werden kann. Keine kausale Analyse physischer Phänomene kann mehr leisten, als uns den Zusammenhang derselben mit andern Phänomenen dartun. Was diese Phänomene sonst noch bedeuten, welchen Sinn sie ausdrücken, das kann die bloß mechanistisch-energetische Betrachtungsweise der Dinge nicht enthüllen. Am allerwenigsten bei den komplizierten Phänomenen, in welchen die Kulturhandlungen

zum objektiven Ausdruck, zur „Verkörperung" gelangen. Hier ist die Interpretation aus dem Gesichtspunkte innerer Erfahrung das Wichtigste, Wesentlichste, allein Befriedigende, die physisch-phänomenale Auffassung und Erklärung größtenteils nebensächlich. Die letztere kommt nur insoweit in Betracht, als eben die Kulturhandlungen in ihrer physischen Erscheinung sich auch physiologisch-physikalisch auffassen und erklären lassen müssen. Sie würden freilich als physische Erscheinungen nicht bestehen, wenn ihnen nicht an sich psychische Akte zugrundelägen, die sie objektiv zum Ausdruck bringen. Aber die physiologisch-physikalische Betrachtungsweise muß oder kann methodisch hier wie sonst davon absehen.[1] Sie kann und muß es, wiewohl es nicht erlaubt ist, etwa die physischen Vorgänge als das Reale, die psychischen als bloße Epiphänomene zu betrachten. Es verhält sich vielmehr umgekehrt: die psychischen Vorgänge haben primäre, unmittelbare Wirklichkeit und Wirksamkeit, die physischen hingegen sind nur empirisch-reale, objektive Phänomene, die als solche durchgehend im Psychischen ihr „An sich" oder mindestens ihr Eigensein haben und insofern durch psychische Zustände „mitbedingt" sind, ohne daß diese aber in die Reihe phänomenaler, physischer Kausalität gehören oder eingreifen, der sie ja schon von vornherein zugrunde liegen.

Jede Handlung als physisches Phänomen genommen, ist rein physisch zu erklären. Sofern sie aber eine individuell bestimmte, auf ein Ziel gerichtete Tat ist, insofern sie als Handlung einen Sinn hat, kann sie nur psychologisch verstanden werden. Es muß aber, prinzipiell

---

[1]) vgl. Riehl, Philos. Kritik. II 2, 183 ff; Jodl, Lehrbuch d. Psychol. S. 74; König, Zeitschr. f. Philos. Bd. 119 S. 86; Paulsen, Zeitschr. f. Philos. Bd. 115 S. 7 ff; Heymanns a. a. O. S. 98 ff. und die gegnerischen Behauptungen bei Sigwart, Erhardt, Wentscher, Busse (Geist u. Körper S. 256 ff.) u. a.

wenigstens, eine rein physiologische Erklärung möglich sein. Nun ist es ja wahr, daß die physiologischen Konstruktionen der Assoziationspsychologie viel zu wünschen übrig lassen, daß sie teils unvollständig, teils noch roh und teils überhaupt dem physischen Sachverhalt nicht entsprechend sind. Auch die „Aktionstheorie“ von Münsterberg, nach welcher die Empfindung erst an die Entladung eines sensorisch-zentripetalen in den motorisch-zentrifugalen Nervenprozeß geknüpft sein soll (Grdz. d. Psychol. S. 527 ff.), ist durchaus nicht einwandfrei. Mit Recht kann man, mit Busse u. a. fragen, warum nicht schon dem sensorischen Nervenprozeß ein psychischer Parallelvorgang entsprechen soll, und ferner, ob denn das von Münsterberg u. a. an der Assoziationspsychologie gerügte Moment der „Zufälligkeit“ im Auftreten gerade einer bestimmten Assoziation nicht auch der Aktionstheorie anhaftet, welche nicht eindeutig feststellt, wovon denn das Statthaben einer bestimmt gerichteten „Entladung“ abhängt (vgl. Busse, Geist u. Körper S. 302 f.) Sicherlich ist auf dem Gebiete der Hirnphysiologie noch die Hauptarbeit zu leisten und vielleicht kann man heute noch viele psychophysische Reaktionen des Organismus nervenphysiologisch noch keineswegs befriedigend, eindeutig erklären. Wie verschieden aber auch die besondere Art physiologischer Verbindungen von Teilprozessen des Gehirnlebens sein mag und wie die verschiedenen „Bahnungen“ u. dgl. zustandekommen mögen, sicher ist, daß durch phylo- und ontogenetische Übung und Einübung (Wiederholung) gleichartiger und anologer Reaktionen physiologische Konnexe im Gehirn strukturell und funktionell entstehen. Jedenfalls kann man sagen: 1. Verschiedene Reize erregen verschiedene Partien des Gehirns verschieden oder erregen in ihm verschiedene Reaktionen; 2. infolge der Einheitlichkeit der Gehirnorganisation besteht in derselben die Tendenz, daß gleichartige Reize, welche gleichartige Reaktionen („innere“ Reize) hervorrufen, durch diese auch stets konstante Neben-

oder Folgereaktionen auslösen. Ein Gehirnprozeß A, der wiederholt mit einem Gehirnvorgang B zusammen aufgetreten ist, erregt unter günstigen Umständen — Fehlen von Hemmungen, genügende Intensität und Ausbreitung der Erregung u. dgl. — dieses B, welches aber auch seinerseits A „reproduzieren" kann. Infolge der Wiederholung des „Zusammen" von A und B bildet sich eine „Verbindung" zwischen ihnen, deren anatomisch-physiologische Beschaffenheit wir dahingestellt sein lassen. Das „Zusammen" von A und B ist teils durch ererbte, auf präindividuelle Einübung und „Bahnung" beruhende Anlagen, teils durch individuelle Übung bedingt. Das Gehirn erscheint somit als ein durch Übung auf bestimmte Arten von Reizen angepaßtes und sich stetig weiter anpassendes organisches System, dessen Teile oder Teilfunktionen in bestimmter, von der gesamten phylo- und ontogenetischen Entwicklungsgeschichte abhängigen Gesetzlichkeit miteinander verknüpft sind. Die besondere „Auswahl" der Reize seitens des Gehirns und bestimmter Partien (Partialfunktionen) desselben ist nicht dem „Zufall", dem äußeren Milieu anheimgestellt, sondern ein Resultat des Zusammenwirkens äußerer Reize mit der Eigengesetzlichkeit des Gehirnlebens.

Phylo- und ontogenetische Übung und Anpassung hat das Gehirn des Menschen zu einem ungemein feinen Apparat gestaltet, der auf sehr kleine Verschiedenheiten äußerer, physikalisch-chemischer Reize durch intraorganische Transformationen und durch differenzierte Fortleitung zu verschiedenen Funktionsprovinzen des Gehirns sehr verschieden reagieren kann. Mit Recht hat man auf die Verwandtschaft physiologischer Erregungen mit den Erscheinungen der „Auslösung" hingewiesen.

Wie ist es nun zu erklären, daß einem geringfügigen Unterschiede zweier Reize eine erhebliche Differenz organischer Reaktionen entspricht? Offenbar nur dadurch,

daß der Reiz A im Organismus anders „verarbeitet“ wird als der Reiz B, und zwar infolge Übung, Anpassung, Differenzierung und Verbindung innerhalb der organischen Struktur und Funktion. Jemand erhält ein Telegramm, sein Sohn Fritz sei an dem Ziele seiner Reise angekommen; er liest es, freut sich und arbeitet etwa ruhig weiter. Ein anderes Mal erhält derselbe Mann ein Telegramm mit dem Inhalte, Fritz sei umgekommen; er liest, erschrickt, gerät in furchtbare Aufregung, die etwa mit einem Schlaganfall oder gar mit Tod endigt. Nun behaupten Erhardt (Die Wechselwirkung S. 155 f.), Busse (Geist und Körper S. 311 ff.) u. a., die Verschiedenheit der Wirkung der Telegramme auf den Empfänger sei rein physiologisch nicht zu erklären, sie werde erst dann begreiflich, wenn man annimmt, daß die physischen Reize, d. h. die optisch-akutischen Eindrücke „Fritz angekommen“ bezw. „Fritz umgekommen“ psychische Prozesse erzeugen, welche sehr verschiedenartig sind und daher zu verschiedenen organischen Reaktionen führen. Es sei gleich bemerkt, daß auf die Bemerkung von Paulsen (Zeitschr. f. Philos. Bd. 115 S. 6 f.) und König (a. a. O. S. 192): die Wechselwirkungstheorie könne die Verschiedenheit der Reaktion jedenfalls nicht besser erklären als die Parallelismustheorie, Busse zugeben muß, daß die Physiologie als solche durch die Einschiebung seelischer Momente nichts gewinnt (Geist und Körper S. 318 f.), aber als philosophische Theorie verhelfe uns die Wechselwirkungslehre wenigstens zu einem Verständnis der Sache, zu einer „cognitio rei“ im Sinne Lotzes (a. a. O. S. 319). Nun teilen wir durchaus die Ansicht, daß menschliche Handlungsweisen als solche nur psychologisch zu verstehen, sinnvoll zu erfassen und abzuleiten sind. Aber das hindert nicht, die phänomenale Reihe, als welche sich ein Handlungszusammenhang objektiv darstellt, als eine in sich geschlossene, nirgends durchbrochene zu betrachten und zu erklären.

Wir sehen die Seele auf einen geringfügigen Unterschied von Reizen sehr verschieden reagieren. Diese Reize sind Empfindungen bezw. sinnliche Wahrnehmungen sehr ähnlicher Art.[1]) Ähnlich sind die durch beide Reize ausgelösten Sprachvorstellungen „Fritz angekommen" — „Fritz umgekommen". Aber jetzt hört die Ähnlichkeit der psychischen Teilursachen des Gesamtverhaltens des Subjekts auf. Denn die Sprachvorstellungen A und B sind jede durch eine, teils „natürliche", teils „konventionelle" Assoziation mit verschiedenen Bedeutungen (in Vorstellungen, Begriffen, Urteilen) verknüpft. Die Wortvorstellung „Fritz angekommen" führt assoziativ — infolge des Bekanntseins der Bedeutung des Wortkomplexes Fritz — angekommen — zu einer ganz anderen Vorstellungsreihe mit ganz anderen Gefühlen und Strebungen, als die Wortvorstellung „Fritz umgekommen". Analog verhält es sich nun auf der physiologischen Seite. Die ähnlichen Reize erregen ähnliche (der Wahrnehmung parallel gehende) Gehirnprozesse, diese erregen ähnliche (der Wortvorstellung entsprechende) zentral motorische Prozesse, und diese nun sind assoziativ mit sehr verschiedenen (der Wortbedeutung entsprechenden) Gehirnvorgängen verknüpft, welche sehr verschiedene (motorische, vasomotorische u. a.) physiologische Reaktionen bedingen. Mögen auch nicht alle Einzelheiten der physiologischen Reihe eindeutig bekannt sein, so sieht man doch wohl, daß sie in sich geschlossen sein kann und daß ihr Verlauf dem des psychischen Geschehens analog ist. In beiden Reihen besteht gleichsam eine Stelle, wo infolge der Assoziation von ähnlichen Sprachgebilden mit sehr verschiedenen Bedeutungen die Reaktion des Individuums

[1]) Geringfügige Dissonanzen können stärkste Unlust erregen, kleine Fehler eines Gemäldes die ästhetische Wirkung desselben unwirksam machen, geringe Vorstellungs- oder Wortunterschiede ganz verschiedene Assoziationen oder Gedanken auslösen.

eine andere, eventuell sehr verschiedene Richtung nimmt. Das Prinzip des psychophysischen Parallelismus bleibt also hier wie auch sonst intakt.

Schließlich haben wir noch das Wachstum geistiger Energie mit dem Gesetze der Konstanz der physischen Energie in Einklang zu bringen. Auch hier kann von einer Inkongruenz beider Betrachtungsweisen des Organismus nicht die Rede sein. Denn zunächst besagt das Konstanzprinzip keineswegs, daß die Menge der einem organischen Individuum zur Verfügung stehenden physischen Energie sich zu allen Zeiten gleich bleiben muß. Im Verlaufe phylo- und ontogenetischer Entwicklung erfolgt vielmehr ein Wachstum organischer Energie (Jodl u. a.) eine zunehmende Aufspeicherung potentieller Energien besonders im Zentralnervensystem, durch welche dieses zu größeren, umfassenderen, potenzierteren Leistungen befähigt wird. Parallel diesem Wachstum organischer Energie erfolgt nun auch ein Wachstum psychischer „Energie“ oder geistiger Leistungsfähigkeit, „gemessen“ durch die Intensität und Extensität der geistigen Arbeit, welche in der Überwindung von Hindernissen besteht, die der „Verarbeitung“, der Formung und Synthese von Bewußtseinsinhalten sich entgegenstellen. Der entwickelte Geist vermag viel mehr und viel bessere geistige Leistungen zu erzielen als das unentfaltete, undifferenzierte, ärmere Bewußtsein. Indem die Seele an ihrer eigenen Entwicklung rastlos arbeitet, vermehrt sie ihren Schatz an Energie, kann sie immer gehaltvollere Geistesarbeiten verrichten. Diese Art des Wachstums geistiger Energie kann gleich dem Wachstum organischer Energie mit dem Konstanzprinzip vereinbar sein, wenn man nämlich annimmt, daß die in geistiger Arbeit verbrauchten Kräfte eine Art Äquivalent in der Summe von geistigen Anlagen und erworbenen Fähigkeiten besitzen. In diesem Sinne kann man mit Jodl, Münsterberg u. a. das Konstanzprinzip

auch auf das seelische Geschehen anwenden. Damit scheint aber das von Wundt u. a. formulierte Wachstumprinzip wohl vereinbar. Es können nämlich bei aller Konstanz psychischer Gesamtkraft die geistigen Qualitäten, Inhalte, Werte sehr wohl zunehmen, indem durch die Synthese relativ elementarer Inhalte ganz neue, qualitativ in den Elementen noch nicht enthaltene Inhalte und Werte geschaffen werden. Das Prinzip der „schöpferischen Synthese“, welches für alle geistige Kausalität charakteristisch ist, bezieht sich auf den qualitativen Inhalt, dessen Entfaltung zu immer neuen Gebilden in keinem Widerspruch zur Konstanz physischer und organischer Energie steht; bei gleichbleibender Größe dieser Energie „können die in ihr repräsentierten Werte und Zwecke von sehr verschiedener Größe sein“ (Wundt, Grundr. d. Psychol. S. 377 f.; Syst. d. Philos.[2] S. 304 ff.; Log. II[2] 2, 275 f.; Vorles.[2] S. 334 ff.; Philos. Stud. X, 112 ff.). —

Nirgends und in keiner Beziehung wird also durch das Parallelismusprinzip der Eigengesetzlichkeit des Geistes Abbruch getan. Im Gegenteil, die Theorie des psychophysischen Parallelismus auf erkenntniskritisch-monistischer Grundlage ermöglicht erst die volle und ungeschmälerte Berücksichtigung des Wesens und der Gesetzlichkeit des Geistigen, ohne die methodologisch-erkenntniskritisch geforderte Konsequenz und Geschlossenheit der naturwissenschaftlich-abstrakten Erkenntnisweise im geringsten zu gefährden. Die parallelistische Theorie ist durchaus nichts „Künstliches“, sie macht den Zusammenhang des Psychischen und des Physischen so klar, als es die Natur der Sache erlaubt. Sie gibt dem Geistigen, was des Geistes ist, dem Physischen, was des Körpers ist, ohne die empirisch-phänomenale Dualität äußerer und innerer Betrachtungsweise des Wirklichen zu ignorieren und ohne der Eigenart und Gesetzlichkeit der psy-

chischen und der physischen Daseinsweise der Dinge etwas zu nehmen. Mit der größten Strenge bezüglich reinlicher Auseinanderhaltung der beiden Gesichtspunkte empirischer Erkenntnis vereinigt sie die eifrigste Bemühung, diese methodisch isolierten Gesichtspunkte zur Einheit der vollständigen Erkenntnis, der wissenschaftlich verarbeiteten Gesamterfahrung zu verknüpfen, wobei sie letzten Endes die metaphysische Ergänzung der Tatsachen zu Hilfe nimmt, ohne aber mit Metaphysik anzufangen; ihre Grundlage ist vielmehr rein methodologisch-erkenntniskritischer Art. Die vermeintliche „Wechselwirkung“ zwischen Geist und Materie weiß sie auf Wechselbeziehungen zwischen bewußtem und „unbewußtem“ (und „unterbewußtem“), geistigem und sinnlichem Seelensein, welche sich in inter- und intraindividuellen Wechselwirkungen physischer Art manifestieren, zurückzuführen. In diesem Sinne gibt die parallelistische Theorie auch das Bedingtsein physischer Phänomene durch psychische Prozesse zu, ohne aber die letzteren als phänomenale Ursachen, als Glieder der physischen Kausalreihe anzuerkennen. Nur insofern sind alle, insbesondere die organischen Phänomene psychisch „mitbedingt“, als sie eben Erscheinungen, Objektivationen, der Ausdruck „transzendenter Faktoren“ sind, deren Qualität als „psychisch“ wir bei uns selbst unmittelbar kennen und die bei den anderen Wesen von uns als der uns bekannten mehr oder weniger analog gedacht wird. Die gesamte Reihe physischer Phänomene ist in sich abgeschlossen, zugleich aber hat sie in der ebenso geschlossenen Reihe psychischer Faktoren ihren ontologischen Grund und sie ist letzten Endes nur aus diesem „Innensein“ sinnvoll zu verstehen. In der Biologie zeigt sich die Notwendigkeit, psychische Faktoren zum Verständnis des Lebens und der Entwicklung heranzuziehen, um so mehr, als „Leben“, „Organisation“, „Entwicklung“ formale Begriffe sind, die den beiden

Betrachtungsweisen der Wesen gemeinsam angehören und daher eine doppelte Interpretation erfordern, deren jede aber in ihrer Art und auf ihrem Gebiete konsequent sein muß. Die Psychologie und die Geisteswissenschaften vollends wenden ihre Aufmerksamkeit und ihr Interesse vorwiegend demjenigen zu, was dem menschlichen Leben erst einen Sinn und Wert gibt, also dem eigengesetzlichen Zusammenhange des Innen- oder Für sich-Seins des Wirklichen, wie er aus dem Gesichtspunkt der unmittelbaren Erfahrung und Erkenntnisweise sich darstellen und methodisch konstruieren läßt.

Um jedem Mißverständnis zu begegnen, sei nochmals betont, daß der psychophysische Parallelismus, wie er methodologisch-erkenntniskritisch aufzufassen ist, keine metaphysische Weltanschauung ist, welche einen realen Dualismus selbständiger psychischer und physischer Prozesse lehrt, die einander parallel gehen und zugleich in unbegreiflicher Weise in genauester Weise miteinander korrespondieren. Man kann sich vielleicht mit einem dualistischen Parallelismus als vorläufiger psychophysischer Formulierung des Verhältnisses von Leib und Seele begnügen und im Sinne des Agnostizismus alles weitere ablehnen, aber als endgültige Weltanschauung kann eine dualistische Parallelismuslehre nur sehr wenig bestechen. Der echte, brauchbare, haltbare Parallelismus ist nur der spiritualistisch fundierte oder höchstens noch der Parallelismus zweier Erscheinungsweisen eines an sich Unerkennbaren. Wir bekennen uns zu dem spiritualistisch fundierten Parallelismus, nach welchem das eine Wirkliche in seiner unmittelbaren Wirklichkeit, Wirksamkeit und in seiner Selbstauffassung Seele, dagegen als objektive Erscheinung, als Gegenstand mittelbarer, d. h. sinnlich vermittelter und naturwissenschaftlich-abstrakter Erkenntnis, Leib ist. Im vollsten Gegensatze steht diese Art des „Parallelismus“

zum materialistischen Halbparallelismus, nach welchem das Psychische nichts ist als der an sich unwirkliche und unwirksame Abglanz, der Schatten, die Nebenerscheinung physischer Prozesse, die ontologisch oder wenigstens methodisch realer und aktualer sein sollen. Soweit die Vorwürfe, denen die parallelistische Theorie ausgesetzt ist, nicht den metaphysisch-dualistischen Parallelismus oder unzureichende Formulierungen und Begründungen des kritisch-monistischen Parallelismus treffen, gelten sie für die materialistisch gefärbte Parallelismustheorie. Was dann von diesen Vorwürfen noch bleibt, das ist, wie wir es dargetan zu haben hoffen, unberechtigt.[1])

---

[1]) vgl. zu dem Ganzen: L. W. Stern, Person u. Sache I; A. Rau, Der moderne Panpsychismus 1901; Al. Pfänder, Einführ. in d. Psychol. 1904; J. Geyser, Grundlegung der empir. Psychol. 1902; H. Swoboda, Studien zur Grundleg. d. Psychol. 1905; P. Schulz, Gehirn u. Seele 1906.

V. Das Problem der Unsterblichkeit.

1. Die neueren Unsterblichkeitstheorien.

(Lotze. Fechner. Wundt.)

Nach der Spaltung der Hegelschen Schule in eine theistische, theologisierende Rechte, eine gemäßigte panentheistische Mitte und eine radikale, pan- und atheistische Linke sehen wir die Unsterblichkeitslehre in drei Haupttypen verbreitet. Die eine Richtung ist der Glaube an eine persönlich individuelle Unsterblichkeit, sei es der rein immateriellen Seele, sei es des mit einem „Ätherleib" umgebenen „transzendentalen Subjekts".[2]) Eine andere Richtung vertreten jene, welche entweder keinerlei Unsterblichkeit als die der Kraft oder des Stoffes annehmen (L. Büchner, Czolbe, Haeckel u. a.) oder auch betonen, der Mensch lebe in seinen Werken und im Gedächtnis der Nachwelt fort, der Menschengeist als Gattung habe eine das Individuum überdauernde Weiterexistenz (L. Feuerbach, D. Fr. Strauß, Gizycki, Carneri, Mach u. a.). Es ist das die Lehre von der unterpersönlichen Un-

---

[2]) Als Vertreter der Lehre von der individuellen Unsterblichkeit des Seelenwesens nennen wir C. H. Weisse, I. H. Fichte, M. Carriere, G. Claß, Rohmer, Runze, Spicker, Kirchner, Dorner, J. D. Huber, Thiele, Gutberlet, Hagemann, Renouvier u. a., ferner Reichenbach, Hellenbach, du Prel, Droßbach, Spiller, G. A. Spieß, Flügel u. a. Teilweise gehören auch Lotze, Fechner u. a. hierher.

sterblichkeit, vom Weiterleben bloß der psychisch-physischen Elemente des Menschen. Endlich gibt es noch Anhänger einer „Theorie“ der überpersönlichen Unsterblichkeit, welche in verschiedener, bald mehr individualistischer, bald mehr universalistischer Weise von einem Fortleben des Geistes im göttlichen Allgeist spricht (Lotze, Planck, Wundt, E. v. Hartmann, Fechner, Bruno Wille, Renan, Schuppe, Münsterberg u. a.: Unsterblichkeit des allgemeinen, zeitlosen Bewußtseins, welches allen Seelen immanent ist).

Als besonders charakteristisch für verschiedene Stufen des Fortschrittes der traditionellen zu einer geklärteren Unsterlichkeitslehre — die freilich schon bei älteren Denkern vorgebildet erscheint — greifen wir die Ideen heraus, welche Lotze, Fechner und Wundt in bezug auf das Unsterblichkeitsproblem entwickelt haben.

Lotze betont ausdrücklich, die persönliche Unsterblichkeit sei nicht beweisbar, sei überhaupt kein Gegenstand rein theoretischer Entscheidung. Die Seelen sind „Positionen“, gleichsam Ausstrahlungen des göttlichen Absoluten, die, einmal geschaffen, mit relativer Selbständigkeit als „Zentralmonaden“ von Organismen wirken. An und für sich ist die Vergänglichkeit individueller Seelen wohl denkbar, indem es als möglich erscheint, daß das Absolute seine „Positionen“ zurücknimmt. Es kann aber sehr wohl sein, daß dies nicht geschieht oder daß nur ein Teil dieser Positionen „zurückgenommen“ wird. Welcher Teil? Wir wissen es nicht, aber man darf glauben, alles was einmal entstanden ist, werde ewig fortdauern, sobald es für den Zusammenhang der Welt einen unveränderlichen Wert hat; aber es werde selbstverständlich wieder aufhören zu sein, wenn dies nicht der Fall ist. Oder etwas anders formuliert: „Ist in der Entwicklung eines geistigen Lebens ein Inhalt realisiert worden von so hohem Werte, daß er in dem Ganzen der Welt unverlierbar erhalten zu werden

verdient, so werden wir glauben können, daß er erhalten wird." Freilich fügt Lotze hinzu, „dieser Grundsatz ist in unseren Händen ganz unanwendbar: wir können uns nicht vermessen, zu sagen, worin die Verdienste bestehen könnten, die diese Dauer rechtfertigen, oder worin der Mangel, der sie unmöglich macht" (Mediz. Psychol. S. 164; Grundz. d. Psych.[5] S. 74; Metaphys.[2] S. 487).

Phantasievoller ist die Unsterblichkeitstheorie Fechners. Nach ihm ist der Tod nur „ein rascherer und plötzlicherer Wechsel des Leibes und damit das schnelle Ersteigen einer neuen Lebensstufe" (Über d. Seelenfrage S. 120), ein Aufhören des sinnlichen Anschauungslebens (Zend-Avest. II, 191). Das Jenseit ist nicht eine besondere Welt, welche vom Diesseit schroff geschieden ist, sondern es ist nur „die Erweiterung des diesseits schon in Gott geführten Lebens" (Die Tagesans. S. 39). Nach dem Erlöschen des in sinnlicher Anschauung befangenen Lebens folgt ein Erinnerungsleben im höheren, umfassenderen Geiste, im göttlichen Allgeiste. Aber die Seele ist dann nicht bloßes Erinnerungsbild in Gott, sondern hat in ihm ein Für-sich-Sein, ein Eigenleben und hat Anteil am göttlichen Selbstbewußtsein. Was die Individualität der Seele während des Lebens bildet, geht nicht verloren. Vielmehr lebt jene im „Tatenleibe" der Seele fort, d. h. in dem für Gott als Individualität erkennbaren Ganzen der von der Seele im Leben ausgegangenen psychischen Wirkungen, welche von außen als physische Teilprozesse der Welt erscheinen. Der umfassendere Geist nimmt die individuellen Geistesformen in sich zurück und verwertet sie in neuerer Weise als Glieder seines und letzten Endes des Allorganismus, in welchem eine Gemeinschaft der Geister besteht (Die Tagesans. S. 41; Zend-Av. II, 191 ff.; Das Büchlein vom Leben nach dem Tode S. 47 ff.). Ähnlich lehren Paulsen (Einl. in d. Philos.[2] S. 250), Laßwitz (G. Th. Fechner S. 62, 187 f.), Bruno Wille (Lehre vom „Tatenleib" in:

Offenbarungen des Wacholderbaums II, 49 u. ff.) u. a. Ähnlich sagt auch Renan: „In dem Gedächtnisse Gottes sind die Menschen unsterblich," und: „Das menschliche Leben zeichnet wie eine Zirkelspitze durch seine moralische Kehrseite eine kleine Furche in den Schoß der Unendlichkeit" (Dialoge und Fragmente S. 101 ff.).[1])

Nach E. v. Hartmann ist nicht das einzelne Ich, sondern das allen Ichs zugrunde liegende eine Subjekt, das „Unbewußte", unsterblich (Philos. d. Unbew.[8] S. 707; vgl. Drews,[1] Das Ich S. 299 ff.). Nach Schuppe u. a. ist das allgemeine, zeitlose Bewußtsein, welches allen Ichs immanent ist, unsterblich; Tod und Geburt „betreffen nur die Konkretion des einen, in allen identischen Bewußtseins überhaupt in einem Leibe" (Grundz. d. Ethik S. 393 ff.).

Wundt bekämpft den Hedonismus, der sich im Unsterblichkeitsglauben vielfach findet. Dieser egoistische Hedonismus, der in erster Linie nach einer Fortsetzung des individuellen Seins über das Leben hinausstrebt, kann nicht berechtigt sein, nichts spricht dafür, daß ein solcher egoistischer Grund die Unsterblichkeit wahrscheinlich macht. In der geläuterten Unsterblichkeitsidee darf der Wunsch nach Genuß subjektiver Unsterblichkeit nicht der Vater des Unsterblichkeitsgedankens sein. Übrigens könnte die von den Monadologen angenommene einfache Seelensubstanz, welche den Tod überleben soll, den Wunsch nach Erhaltung des individuellen Ichs mit seinen Erinnerungen

---

[1]) Heymans hält die Vermutungen Fechners für berechtigt, betont aber, eine Unsterblichkeit des Individuums im strengen Sinne des Wortes sei damit nicht gegeben. „Denn so wie unsere Erinnerungskomplexe zwar die zugrunde liegenden Wahrnehmungen überdauern, sich jedoch gegen andere psychische Inhalte viel weniger scharf abschließen als diese . . ., so ist auch von den individuellmenschlichen Bewußtseinen anzunehmen, daß sie nach dem Tode nicht mehr durch eine gleich tiefe Kluft wie im Leben voneinander getrennt sein werden" (Einführ. in d. Met. S. 346 f.)

usw. nicht wahrhaft befriedigen. „Eine aus allen ihren Verbindungen gelöste einfache Seele entbehrt der Bedingungen, auf denen die Erhaltung des Selbstbewußtseins, also das Dasein eines persönlichen Lebens beruht.“ Ein Postulat, eine „transzendente Idee“ ist zunächst nur die überpersönliche Unsterblichkeit, die Erhaltung geistiger Werte, die Unzerstörbarkeit aller geistigen Schöpfungen. An Stelle der Vergeltungsidee, der Idee ausgleichender Gerechtigkeit tritt der Gedanke in den Vordergrund, „daß die erstrebten und erreichten sittlichen Güter nicht dem Untergang preisgegeben sein können, daß also jeder für unsere empirische Betrachtung vergängliche Zweck einem unvergänglichen Zweck dienen solle.“ Diese Idee des unvergänglichen Wertes sittlicher geistiger Güter führt nun zur „Überzeugung von der Unvergänglichkeit des Geistes in dem Sinne . . . . ., daß, weil der Geist selbst nur als unablässiges Werden und Schaffen zu denken ist, jede geistige Kraft ihren unvergänglichen Wert in dem Werdeprozeß des Geistes behauptet. Unter dieser Voraussetzung müssen nun notwendig alle Bestandteile der geistigen Entwicklung, das individuelle persönliche Leben ebenso wie die geschichtlichen Gestaltungen des Gesamtgeistes, an jenem unvergänglichen Zweck teilnehmen“ (Syst. d. Philos.[2] S. 670 ff.).

2. Wahrscheinlichste Lösung des Problems.

Zweifellos ist das Problem geistiger Unsterblichkeit ein metaphysisches Problem, welches sich einer endgültigen Lösung entzieht. Wir können nicht mit absoluter Bestimmtheit sagen, was aus unserer Seele nach dem Tode wird, nicht mit Sicherheit wissen, in welcher Form und in welchem Grade der Bewußtheit die Seele nach der Auflösung des Organismus weiter existieren mag. Versuche, die persönliche Fortdauer des Seelenseins irgendwie be-

greiflich zu machen, können, so geistreich und phantasievoll sie oft sind, wohl einen gewissen Glauben an die Möglichkeit der Sache erwecken oder bestärken, kaum aber einen so hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erzeugen, als es nötig wäre, um den vernünftig fundierten Glauben zum Range einer wissenschaftlichen Theorie zu erheben.

Wir haben in früheren Ausführungen die Annahme einer einfachen, substantiellen Seele, welche mit dem Leibe nur äußerlich verbunden ist, als unnötig und in ihren Konsequenzen schwer begreiflich abgelehnt. Gesetzt aber, es wäre die Seele eine solche immaterielle Monade substantieller Art, so könnte sie freilich unsterblich sein, wenn sie es auch, wie Kant, Lotze u. a. dargetan haben, nicht sein müßte. Höchstens aber könnte sie ihrer Substanz nach, also als geistiges Kraftzentrum unsterblich sein. Der gesamte Inhalt ihres Bewußtseins, den sie während des Lebens im Verkehre mit der Außenwelt und mittels ihres Organismus erworben, in sich entfaltet hat, zeigt sich in seinem ungestörten Bestande so abhängig von einem normalen Funktionieren des lebendigen Organismus, daß es nur auf sehr künstliche Weise gelingt, die Möglichkeit einer Fortdauer des „empirischen" Ichs, d. h. der im Leben entwickelten Individualität der Seele mit ihren besonderen Erlebnissen und Erinnerungen, plausibel zu machen. Man müßte sich etwa denken, daß die den Leib überdauernde Seele eine Summe von Dispositionen besitzt, welche durch irgendwelche Anreize zu aktuellen Erinnerungen an ihre frühere Daseinsform werden können.[1]) Der Tod würde dann nur die Aufhebung des Bandes zwischen Seele und Außenwelt bedeuten oder eine neue, etwa freiere Form der „Verleiblichung" der Seele, ein Freiwerden

---

[1]) vgl. Beneke, Lehrb. d. Psychol. § 340 ff., Syst. d. Metaphys. S. 456 ff.; J. H. Fichte, Anthropol. S. 317 ff.; Kirchner, Psychol.² S. 140 f. u. a.

von den Banden der sinnlichen Organisation, einen Aufschwung zu reinerer, geistigerer Schauung des Universums — so wie es sich seit Plato viele Philosophen und Theologen gedacht haben.

Eine solche persönliche Unsterblichkeit wäre also wohl denkbar, wenn es wirklich einfache und immaterielle Seelensubstanzen gäbe. Da aber gegen die Existenz solcher Seelenwesen sehr vieles spricht, können wir von einer solchen Fassung des Unsterblichkeitsbegriffes keinen Gebrauch machen. Vielleicht aber wird sich zeigen, daß diese Fassung doch etwas Haltbares einschließt.

Wir gehen, um eine Stellung zum Unsterblichkeitsproblem zu gewinnen, von der identitätstheoretisch-parallelistischen Formulierung des Verhältnisses von Leib und Seele aus. Wir haben gesehen, daß es sehr wohl begründet und berechtigt ist, alles Physische als Erscheinung oder Objektivation eines an und für sich Psychischen oder Seelenartigen, eines „Innenseins“ zu deuten, ohne es damit einzelwissenschaftlich „erklären“ zu wollen. Verschiedenen Formen und Entwicklungsstufen des materiellen, phänomenalen Seins und Geschehens entsprechen verschiedene Formen, Arten und Grade des psychischen Innenseins. Den Elementen, in welche sich der menschliche wie jeder andere Organismus gliedern läßt und in welche er nach dem Tode zerfällt, können nur primitive, undifferenzierte „Psychoide“ entsprechen. Die besondere Art des menschlichen und weiter des individuellen Bewußtseins ist das psychische Korrelat zu der eigentümlichen menschlich-individuellen Organisation des Leibes. Insofern nun das Bewußtsein eines Menschen das Innensein dessen ist, was an ihm „Organismus“, „Menschheit“, „Individuum“ oder „empirisches Ich“ ist, kann es in der ihm eigentümlichen, einen bestimmten Inhalt aufweisenden Form nicht mehr mit individuell-personaler Existenz weiterbestehen, wenn einmal der dazu gehörige Organismus zerstört ist.

So viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein — einem einschneidenden Wechsel in der Beschaffenheit des physischen Phänomens muß ein ebenso bedeutsamer Wechsel im psychischen Innensein des Dinges entsprechen, parallel gehen. Es ist nicht denkbar, daß dasjenige, was der objektiven Erscheinung zugrunde liegt, noch in seiner Form weiterbesteht, wenn das Objektbild, welches ihm phänomenal entspricht, nicht einmal der Möglichkeit nach mehr existiert. Nicht etwa, weil die Seele nur ein Produkt des leiblichen Organismus ist, wie es der Materialismus annimmt, gibt es keine individuelle Unsterblichkeit substantieller Art, sondern umgekehrt, weil der Leib nur die objektiv-phänomenale Daseins- oder Betrachtungsweise desselben Wirklichen, was für sich Seele ist, bedeutet. Mit dem Zerfalle des Organismus in seine Bestandteile muß auch eine Auflösung des „empirischen Ich", der menschlichen Individualität ihrem Innensein nach, einhergehen. Ein Wesen, welches nach dem Tode weiter will, denkt, vorstellt, sich erinnert, fühlt usw., in der Weise, wie es mittelst der psychischphysischen Organisation allein möglich war, nun aber ohne diese Organisation, ohne Sinne, ohne intrapsychische Verbindungen und dgl., ein solches Wesen ist ein Gespenst, aber kein wahrhaft philosophischer Begriff.

Zunächst können wir also nur eine unterpersönliche Unsterblichkeit konstatieren, denkend setzen, nämlich die Fortdauer jener psychischen, innerlichen Zustände, welche den Elementen eigen ist, in welche der Organismus nach dem Tode zerfällt. Ebensowenig wie das Physische, Materielle, Objektive als Prinzip jemals entstehen oder vergehen kann, ebensowenig wie Stoff, Kraft, Energie zu nichts werden kann, ebensowenig ist es denkbar, daß das Psychische als solches, als Innerlichkeit, Für sich-Sein, Subjektivität, als „An sich" dessen, was als physisch erscheint, jemals vernichtet werden könnte. Das Psychische ist ein Weltprinzip, ein ewiges Korrelat des Physischen,

sich parallel mit diesem entfaltend, aber nicht durch dieses erzeugt. Aller Wechsel im Physischen, Materiellen läßt das Materielle selbst konstant bestehen. Ebenso betrifft alles Bewußtseinsgeschehen nur den Wechsel der besondern Art des Psychischen, ohne dieses selbst als Prinzip zu alterieren. So wie jedes physische Geschehen eine Modifikation des universalen Körperseins ist, so läßt sich jedes psychische Einzelgeschehen als Modifikation und Moment der universalen Geistigkeit auffassen. In stets neuen Formen und Besonderungen tritt das Psychische auf, in allem Wechsel aber sich als Totalkraft erhaltend und setzend. Nach dem Tode des Menschen existiert also, wie nach dem Zerfall eines jeden Dinges, das Psychische in elementarer Weise, als Innensein der anorganischen Körperelemente und ihrer Verbindungen, weiter. Der Zerfall des Organismus ist aber nicht von besonderen Gefühlen begleitet, weil die Einheit des Ichs, die eine Bedingung solchen gefühlsmäßigen Reagierens ist, mit dem Moment des Todes aufgehört hat.[1])

Gibt es demnach auch keine persönliche Unsterblichkeit im Sinne einer substantiellen Erhaltung des Einzelichs, so hat doch wohl das Persönliche Anteil an der Fortdauer geistiger Werte. Es gibt nichts, was das Ich gefühlt, gedacht, erstrebt hat, was nicht in den Wirkungen des Individualgeistes auf andere Geister niederer und höherer Art irgendwie weiterlebt, weiterwirkt. Jedes individuelle Sein bestimmt und beeinflußt die Umwelt als ein Kraftzentrum besonderer Art, es strahlt damit gleichsam sein Eigenwesen in die Dinge, in die Welt hinein, es verewigt sich in seinem Wirken, in seinen Wirkungen. Vom Standpunkte des psychophysischen Parallelismus ist dieses

---

[1]) Damit erledigt sich das von Busse (Geist u. Körper S. 375 f.) Vorgebrachte.

Sich-Verewigen objektiv-phänomenal eine physische Beeinflussung der physischen Umwelt, subjektiv-innerlich aber ein Aufprägen der eigenen seelischen Individualität im Wirken auf das seelische Innensein der Welt. Betrachten wir jetzt nur die Menschenseele, so können wir sagen: die Eigenart jeder Individualpsyche geht, mehr oder weniger merklich und bedeutsam, in die Handlungen und Schöpfungen der Seele ein und wird dadurch, daß fremde Geister momentan oder konstant im Sinne dieser Handlungen und geistigen (logischen, ethischen, ästhetischen, technischen usw.) Gebilde geformt, beeinflußt werden, stabilisiert, verewigt. Ja, alles Leben kann als ein Prozeß der Verewigung einer Sonderart geistiger Entfaltung aufgefaßt werden. Nicht in substantiell-individueller Weise, wohl aber in aktualer, dynamischer Form besteht die Eigenart jedes lebendigen Wesens in allem, was unter der Einwirkung dieser Wesen gestanden hat, fort, und zwar in der untermenschlichen Welt in nur relativ unbewußter Weise, im Menschen, in der Nachwelt aber mehr oder weniger klar bewußt. „Es kann die Spur von meinen Erdentagen nicht in Äonen untergehen" — das gilt, auch wenn die Menschheit, in deren Gedanken die Individualität fortlebt, nicht mehr sein wird, auch wenn es keine Erde mehr geben sollte, das gilt für alle Ewigkeit; denn das Fortwirken der Eigenart eines Wesens kann nie und nirgends aufhören, niemals unterbrochen werden, alles Künftige und Fernste muß davon irgendwie, nicht bloß phänomenal, materiell, sondern auch an sich, innerlich, geistig tangiert werden, muß von ihm Kunde geben, für den Geist, der alles durchschauen und zusammenschauen kann, für den Allgeist. Zwar ist nicht das Individuum unsterblich, es ist entstanden und ist vergänglich und „wert daß es zugrunde geht", aber die Individualität des Seins hat gleichsam ihre Projektion im „Tatenleibe", ist ewig

einbeschlossen in das Getriebe des Weltengeschehens, ist ein unaustilgbares Glied des Allzusammenhanges. Einmal als „Erinnerung“ im Allgeiste, dessen überzeitliches Allbewußtsein in zeitloser Weise alles einschließt, was jemals war und sein wird, dann aber auch im lebendigen Wirken am Weltgetriebe, als ein aktual-dynamisches Moment im Weltsysteme und dessen innerer Einheit. Ein eigenes Selbstbewußtsein freilich im Sinne des Wissens um die eigene Individualität können wir dem, was von der Persönlichkeit dauert, nicht wohl zuschreiben, mag es auch ein Moment, einen Inhalt des göttlichen Allbewußtseins bilden. Eine höhere Stufe nimmt die Seele nach dem Tode nur insofern ein, als alles Seelische an der immer reicheren Entfaltung des Weltinhaltes dynamisch mitbeteiligt ist und in dessen höhere Formen eingeht. Zu immer neuen Formen und Gebilden wird das psychische Einzelgeschehen vom Allbewußtsein verwertet, welches die seelischen Formen in sich erzeugt und wieder in sich zurücknimmt, um in ewiger Schöpferkraft stets neue Formen in sich zu setzen.

Man kann also in gewissem Sinne sagen: das selbständige Individuum vergeht, die Individualität besteht. Lange nachher, wenn jener individuelle Bewußtseinszusammenhang, den wir das Individuum nennen, aufgehört hat als solcher zu bestehen, wirkt die Eigenart des Ichs noch im Weltgetriebe aktiv mit.

Und nun kommen wir zur überpersönlichen Unsterblichkeit, die eigentlich nur die Betrachtung der bisher besprochenen Formen der Unsterblichkeit „sub specie aeternitatis“, also im Sinne der überzeitlichen Zeitlosigkeit und Einheit des Allgeistes ist. Jede Einzelpsyche ist ein relativ selbständiger und wirksamer Konzentrationspunkt des, der Allheit des Universums als zeitloser Urgrund immanenten Allgeistes. Die primäre Einheit, welche jedes psychische Einzelgeschehen schon bedingt und welche die Mannig-

faltigkeit aller wirklichen und möglichen Bewußtseinsinhalte synthetisch verknüpft, sie zu Momenten eines umfassenden und unendlichen Bewußtseinszusammenhanges macht, diese primäre Einheit ist letzten Endes, metaphysisch betrachtet, die Funktion des absoluten Geistes, dessen Unendlichkeit und Ewigkeit erst dadurch zur Geltung kommt, daß er sich in einer unendlichen Fülle von Einzelgeistern, von psychischen Kraftzentren setzt, welche alle, wie Leibniz sagt, das Universum gleichsam „abspiegeln" und vertretend darstellen, als Mikrokosmen, in denen Gott alles, was in der Welt geschieht, symbolisch ablesen könnte. Insofern jedem „Punkte" der Welt die Einheit des Allgeistes dynamisch-aktual immanent ist, eine Einheit, die durch nichts zerfällt, die in keiner Weise geteilt werden kann, weil sie über die Kategorie der Quantität und Zahl erhaben ist, insofern jedes Einzelbewußtsein eine Ausprägung dieser Einheit ist, das, was man als das allen gemeinsame „Selbst" (Indische Philosophie), als den „tätigen Intellekt" (Aristoteles, Averroës u. a.), als die „unendliche Vernunft" (intellectus infinitus: Spinoza),[1] als das „Absolute" (Fichte, Schelling, Hegel, E. v. Hartmann u. a.), als das „Allbewußtsein" (Fechner, Schuppe, Bergmann, Lipps u. a.), als den „Weltwillen" (Wundt u. a.) usw. bezeichnet hat, gibt es eine überpersönliche, zeitlose Unsterblichkeit, ein ewiges Sein in Gott oder des Göttlichen in uns. Unsterblichkeit im höchsten Sinne ist

[1]) Nach Spinoza ist der menschliche Geist unsterblich, indem er sich und sein objektives Korrelat „sub specie aeternitatis", als zeitloses Moment in der göttlichen „Substanz" auffaßt, in welcher von dieser objektiven Außenseite eine ewige „Idee" besteht. „Quamvis non recordemur nos ante corpus exstitisse, sentimus tamen mentem nostram, quatenus corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit, aeternam esse et hanc eius existentiam tempore definiri sive per durationem explicari non posse" (Ethica V. prop. XXIII). Als ewiger Gedanke Gottes ist jeder Mensch im zeitlosen Sinne unsterblich.

also das in Gott beschlossene, in ihm gesetzte zeitlose oder überzeitliche Sein bezw. die Teilnahme an diesem All-Sein. Eine streng logische Demonstration dieser Art Unsterblichkeit ist freilich unmöglich, hier beginnt schon das Gebiet des Vernunftglaubens und einer Mystik, die aber nicht in Mystizismus, noch weniger in Mythologie ausarten darf.[1])

[1]) Zu diesem Abschnitte: J. Royce, The Idea of Immortality 1900; W. James, Human Immortality 1898; V. Bernies, Spiritualité et immortalité 1901.

Literaturverzeichnis.

Aars, The parallel relation between the soul and the body. Christiania 1898.
Adickes, E., Kant contra Haeckel. Berlin 1901.
Ardigo, R., Psicologia. 1882.
Aristoteles, Schriften. Berlin 1831 ff.
Augustinus, Opera, Patrologiae cursus tom. XXXII ff.
Avenarius, R., Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Leipzig 1876.
— Kritik der reinen Erfahrung. Leipzig 1890—92.
— Der menschliche Weltbegriff. Leipzig 1891.
— Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 18. Bd. 1894. 19. Bd. 1895.
Bain, A., The Senses and the Intellect. 3. ed. London.
— Mental and Moral Science. London 1868.
— Mind and Body. London 1873.
Baldwin, J., Handbook of Psychology. New-York 1890–91.
Benedict, M., Die Seelenkunde des Menschen. Leipzig 1894.
Beneke, Fr. Ed., Psychologische Skizzen. Göttingen 1825—27.
— Das Verhältnis von Seele und Leib. Göttingen 1826.
— Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. Berlin 1833.
Berger, M., Der Materialismus im Kampfe mit dem Spiritualismus und Idealismus. Triest 1883.
Bergmann, J., Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie. Marburg 1900.
Bergson, H., Matière et Mémoire. Paris 1896. 2. éd. 1900.
— Le paralogisme psycho-physiologique, Revue de métaphys. et de morale. 1904.
Bonnet, Ch., Essai de Psychologie. 1775.
— Essai analytique sur les facultés de l'âme. 1759.

Bouillier, Fr., Le principe vital et l'âme pensante. Paris 1862. 2. éd. 1873.
Brentano, F., Psychologie vom empirischen Standpunkt. Bd. 1. Wien 1874.
Büchner, L., Kraft und Stoff. 19. Aufl. Frankfurt a. M. 1898.
— Natur und Geist. Frankfurt a. M. 1857.
Busse, L., Geist und Körper. Leipzig 1903.
— Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele und das Gesetz der Erhaltung der Energie. Tübingen 1900.
— Leib und Seele, Zeitschrift für Philosophie und philosoph. Kritik. Bd. 114 und 116. 1899, 1900.
— Wechselwirkung und Parallelismus. Zeitschr. f. Philos. und philos. Krit. Bd. 116. 1901.
Carstanjen, Fr., R. Avenarius' biomechan. Grundleg. d. reinen allgem. Erkenntnistheorie. Leipzig 1894.
Carus, K. G., Vorlesungen über Psychologie. Leipzig 1831.
— Vergleichende Psychologie. Wien 1866.
Carus, P., Fundamental Problems. 2. ed. Chicago 1894.
— Primer of Philosophy. Chicago 1891.
— The Soul of Man. Chicago 1891.
Cesca, G., L'attività psichica. Messina 1894.
Class, G., Unters. zur Phänomenol. u. Ontol. d. menschl. Geistes. Erlangen 1896.
Clifford, W. K., Seeing and Thinking. London 1879.
Cordemoy, C. de, Le discernement de l'âme et du corps. 1666.
Cornelius, H., Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Leipzig 1897.
Crousaz, J. P. de, De mente humana. 1726.
Delbœuf, J., Psychophysique. 1882.
Demokrit, Fragmenta colleg. Mullach. 1843.
Descartes, R., Principia philosophiae. Les passions de l'âme. 1685.
Dessoir, M., Geschichte der neueren deutschen Psychologie. Bd. 1. 2. Aufl. Leipzig 1897.
Dewey, J., Psychology. 1886.
Dilthey, W., Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Sitzungsber. d. Berlin. Akadem. d. Wissensch. 1894
— Einleitung in die Geisteswissenschaften. Leipzig 1883.
Drews, A., Das Ich als Grundproblem der Metaphysik. Freiburg i. Br. 1897.
Du Bois-Reymond, E., Über die Grenzen des Naturerkennens. Leipzig 1891.
Durand de Gros, Ontologie et Psychologie physiologique. Paris 1871
Ebbinghaus, H., Grundzüge der Psychologie I. Leipzig 1901.

Eisler, Rudolf, Der psychophysische Parallelismus. Leipzig 1894.
— Psychologie im Umriß. 3. Aufl. Leipzig 1903.
— Das Bewußtsein der Außenwelt. Leipzig 1900.
— Kritische Einführung in d. Philosophie. Berlin 1905.
— W. Wundts Philosophie und Psychologie. Leipzig 1902.
— Nietzsches Erkenntnistheorie u. Metaphysik. Leipzig 1902.
— Prolegomena zu einer philosophischen Psychologie. Zeitschr. für Philos. u. philos. Krit. 1902.
— Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 2. Aufl. Berlin 1904.
Elsas, A., Über die Psychophysik. Marburg 1886.
Epikur, Fragmenta ed. Orelli. Leipzig 1818.
Erdmann, J. E., Grundriß der Psychologie. 4. Aufl. Leipzig 1862.
— Psychologische Briefe. Leipzig 1851. 7. Aufl. 1897.
— Leib und Seele. Leiden 1902.
Erhardt, F., Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Leipzig 1897.
— Psychophys. Parallel. u. erkenntnistheor. Idealism. Zeitschr. f. Philos. Bd. 116.
Eschenmayer, C. A., Psychologie. Tübingen 1817.
Exner, S., Entwurf einer physiologischen Erklärung der psychischen Erscheinungen. 1894.
Fechner, G. Th., Elemente der Psychophysik. Leipzig 1860. 2. Aufl. 1889.
— Über die Seelenfrage. Leipzig 1861.
— Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. Leipzig 1879.
— Zend-Avesta. Leipzig 2. Aufl. 1901.
— Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. Leipzig 1887.
Feuerbach, L., Sämtliche Werke. Leipzig 1846—57. Herausgeg. von Bolin u. Jodl. Stuttgart 1903 ff.
Fichte, I. H., Zur Seelenfrage. 1859.
— Anthropologie. Leipzig 1860.
— Die Seelenfortdauer. Leipzig 1867.
— Psychologie. Leipzig 1864.
— **Joh. G.,** Werke. Berlin 1845—46.
Flechsig, P., Gehirn und Seele. Leipzig 1896.
Flournoy, Métaphysique et Psychologie. 1890.
Flügel, O., Der Materialismus. Leipzig 1865.
— Die Seelenfrage. Cöthen 1878. 2. Aufl. 1890.
Forel, A., Gehirn und Seele. 1894.
Forge, L. de la, Traité de l'esprit de l'homme. 1864.
Fortlage, K., System der Psychologie als empirische Wissenschaft. Leipzig 1855.

Foucault, La Psychophysique. Paris 1901.
Fouillée, A., La Psychologie des idées-forces. Paris 1893.
Fries, J. F., Handbuch der psychischen Anthropologie. 1837—39.
Gall, F. J., Anatomie et physiologie du système nerveux. 1810—20.
Garnier, A., Traité des facultés de l'âme. 2. éd. Paris 1865.
George, L., Lehrbuch der Psychologie. Berlin 1854.
Gerling, F. W., Das Ich und die Unsterblichkeit. 1901.
Geyser, Grundlegung der empirischen Psychologie. Bonn 1902.
Goldscheid, R., Zur Ethik des Gesamtwillens I. Leipzig 1903.
Goltz, Fr., Über die Verrichtungen des Großhirns. 1881.
Göschel, K. F., Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Berlin 1835.
Gregor von Nyssa, De anima.
Grot, N. v., Der Begriff der Seele u. d. psych. Energie. Arch. f. system. Philos. Bd. 4. 1898.
Gutberlet, C., Die Psychologie. Münster 1881.
— Der Kampf um die Seele. Mainz 1898.
— Der mechanische Monismus. Paderborn 1893.
Hack-Tuke, Geist und Körper. 1888.
Haeckel, E., Die Welträtsel. Bonn 1899.
— Die Perigenesis der Plastidule. 1876.
— Die Lebenswunder. Stuttgart 1904.
Hartley, D., Observations on man. 1749.
Hartmann, Ed. v., Philosophie des Unbewußten. 3. Aufl. 1869. 10. Aufl. Leipzig 1890.
— Die moderne Psychologie. Leipzig 1901.
— Das Problem des Lebens. Leipzig 1906.
Hauptmann, C., Die Metaphysik in der modernen Physiologie. 1893.
Hegel, G. W. F., Werke. Berlin 1832 ff.
Heinrich, W., Die moderne physiologische Psychologie in Deutschland. Zürich 1895. 2. Aufl. 1899.
— Zur Prinzipienfrage der Psychologie. Zürich 1899.
Hellenbach, L. B., Der Individualismus im Lichte der Biologie und Philosophie der Gegenwart. Wien 1878.
Hellpach, W., Die Grenzwissenschaften der Psychologie. Leipzig 1903.
Helvetius, Cl. A., De l'esprit. 1758.
Herbart, J. F., Sämtliche Werke. Langensalza 1887 ff. (Kehrbach).
— Lehrbuch zur Psychologie. 3. Aufl. 1850.
— Psychologie als Wissenschaft. Bd. V—VI der Kehrbachschen Ausgabe.
Heymans, G., Einführung in die Metaphysik. Leipzig 1905.

Heymans, G., Zur Parallelismusfrage. Zeitschr. für Psychol. und Physiol. der Sinnesorgane. 18. Bd. 1898.
Hillebrand, J., Die Philosophie des Geistes. 1836.
Hobbes, Th., Opera philosophica. 1839—45.
Höffding, H., Psychologie. 2. Aufl. Leipzig 1893.
— Philosophische Probleme. Leipzig 1903.
Höfler, A., Psychologie. Wien und Prag 1897.
Holbach, Système de la nature. 1770.
Holländer, B., Scientific Phrenology. 1902.
Hollmann, S. Ch., De harmonia inter animam et corpus praestabilita. 1724.
Horwicz, A., Psychologische Analysen. Magdeburg 1872—78.
Huber, J., Die Idee der Unsterblichkeit. 1864.
Hume, D., Works. 1870.
Huxley, T. H., Essays. 1892.
— Man's Place in Nature. 1864.
James, W., Principles of Psychology. 'London 1891.
— Human Immortality. 1898.
Janet, Paul, Principes de métaphysique et de psychologie. Paris 1897
Jerusalem, W., Lehrbuch der Psychologie. 3. Aufl. Wien 1903.
— Einleitung in die Philosophie. 3. Aufl. Wien 1906.
Jodl, F., Lehrbuch der Psychologie. Stuttgart 1896. 2. Aufl. 1902.
Kant, I., Werke, herausgegeb. von Hartenstein. 1867—69.
— Werke, herausgegeben von K. Rosenkranz u. F. W. Schubert. 1838—42.
— Kritik der reinen Vernunft, herausgeg. von Kehrbach. Univ.-Bibl.
Kassowitz, M., Allgemeine Biologie. 1892 ff.
Kirchmann, J. H. v., Über die Unsterblichkeit. 1865.
Kirchner, Fr., Katechismus d. Psychologie. Leipzig 2. Aufl.
Koenig, E., Zur Theorie d. psychophys. Parallelism. Zeitschr. für Philos. 115. Bd.
Kramar, U., Die Hypothese der Seele. Leipzig 1878.
Krause, Chr. F., Vorlesungen über die psych. Anthropologie. Göttingen 1848.
Kries, J. v., Über die materiellen Grundlagen der Bewußtseinserscheinungen. 1901.
Kroell, H., Die Seele im Lichte des Monismus. Leipzig 1902.
Kroman, K., Kurzgefaßte Logik u. Psychologie. Kopenhagen 1890.
— Unsere Naturerkenntnis. Kopenhagen 1883.
Külpe, O., Grundriß der Psychologie. Leipzig 1893.
— Einleitung in die Philosophie. Leipzig 1895. 2. Aufl. 1898.
Kym, A. L., Die menschliche Seele. Berlin 1890.

Ladd, G. T., Psychology. New-York 1894.
— The Philosophy of Mind. New-York 1895.
Lamettrie, J. O. de, L'homme machine. Deutsch. 1875.
Lasson, Ad., Der Leib. 1898.
Laßwitz, K., Wirklichkeiten. Berlin 1900.
— Fechner. Stuttgart 1896.
Lazarus, M., Das Leben der Seele. 3. Aufl. Berlin 1883 ff.
Leibniz, G. W., Opera philosophica, ed. J. E. Erdmann. 1840.
— Die philos. Schriften, herausg. von C. J. Gerhardt. 1875—90.
— Hauptschriften zur Grundleg. d. Philos. Leipzig 1904—06.
Lewes, The Physical Basis of Mind. 1877.
— Problems of Life and Mind. 1874—77.
Liebmann, O., Zur Analysis der Wirklichkeit. 2. Aufl. Straßburg 1880.
— Gedanken und Tatsachen. 2. Aufl. Straßburg 1899.
Lipps, Th., Grundtatsachen des Seelenlebens. Bonn 1883.
— Leitfaden der Psychologie. 1903.
— Das Selbstbewußtsein. Wiesbaden 1901.
Lotze, R. H., Mikrokosmus. Leipzig 1856—64. 5. Aufl. 1896 ff.
— Medizinische Psychologie. Leipzig 1852.
— Grundzüge der Psychologie. 5. Aufl. Leipzig 1894.
— Kleine Schriften. Leipzig 1885—92.
— Metaphysik. Leipzig 1879.
Mach, E., Beiträge zur Analyse der Empfindungen. 4. Aufl. Leipzig 1903.
— Populärwissenschaftliche Vorlesungen. Leipzig 1896.
— Erkenntnis und Irrtum. Leipzig 1905.
Maine de Biran, Oeuvres inéd. publ. par E. Naville. 1859.
— Oeuvres, publ. par V. Cousin. 1841.
— Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du morale. 1834.
Malebranche, N., De la recherche de la vérité. 1712.
Masci, Il Materialismo psicofisico. 1901.
Maudsley, Physiology and Pathology of Mind. London 1867.
Melanchthon, Commentarius de anima. 1540.
Melzer, E., Die Unsterblichkeit. Neisse 1896.
Mercier, Chr. A., Psychology. 1901.
Meyer, J. B., Zum Streit über Leib und Seele. Hamburg 1856.
Michelet, C. L., Anthropologie und Psychologie. 1840.
Mohilewer, Wundts Stellung zum psychophys. Parallelism. Königsberg 1901.
Moleschott, J., Der Kreislauf des Lebens. 5. Aufl. Mainz 1876—85.
Müller, F. A., Das Axiom der Psychophysik. Marburg 1882.

Müller, G. E., Zur Grundlegung der Psychophysik. Berlin 1878.
Münsterberg, H., Aufgaben und Methoden der Psychologie. Leipzig 1891.
— Grundzüge der Psychologie I. Leipzig 1900.
— Psychology and Life. 1899.
Natorp, P., Allgemeine Psychologie. 1904.
— Einleitung in die Psychologie. 1888.
Nietzsche, Fr., Werke. Leipzig 1895 ff.
Ostwald, W., Vorlesungen über Naturphilosophie. 2. Aufl. Leipzig 1902.
Paulhan, Physiologie de l'esprit. Paris.
Paulsen, Fr., Einleitung in die Philosophie. 1892. 12. Aufl. 1905.
— Noch ein Wort zur Theorie des Parallelism. Zeitschr. f. Philos. Bd. 115.
Perty, M., Anthropologie. Leipzig 1873—74.
Petzoldt, J., Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. Leipzig 1900.
Pfänder, A., Einführung in die Psychologie. Leipzig 1904.
Philos. Abhandlungen, Sigwart gewidmet. Tübingen 1900.
Pikler, J., Physik des Seelenlebens. 1900.
— Das Grundgesetz alles neuropsychischen Lebens. 1900.
Platner, E., Anthropologie. 1772—74.
Prel, C. du, Monistische Seelenlehre. 1887.
Priestley, J., Disquisitions relating to matter and spirit. 2. ed. 1872.
Rabier, Psychologie. Paris 1881.
Rau, A., Der moderne Panpsychismus. Berlin 1901.
Rehmke, J., Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. Hamburg und Leipzig 1894.
— Außenwelt, Innenwelt, Leib und Seele. Greifswald 1898.
— Wechselwirkung oder Parallelismus. Philos. Abhandl., Gedenkschr. für R. Haym. Halle 1902.
— Die Seele des Menschen. Leipzig 1902.
Reinke, J., Die Welt als Tat. 2. Aufl. Berlin 1901.
— Einleitung in die theoretische Biologie. Berlin 1902.
Ribot, Monographien. Vgl. Krauß, Ribots Psychologie I. Jena 1905.
Rickert, H., Psychophys. Kausalität u. psychophys. Parallelismus. Philos. Abhandl., Sigwart gewidmet. 1900.
Riehl, Alois, Der philosophische Kritizismus. Leipzig 1876—87.
— Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Leipzig 1903. 2. Aufl. 1904.

Ritter, H., Unsterblichkeit. 2. Aufl. Leipzig 1866.
Rosenkranz, K., Psychologie. 3. Aufl. Königsberg 1863.
Rosmini-Serbati, A., Psicologia. 1818.
Royce, J., The Idea of Immortality. 1900.
Runze, G., Metaphysik. Leipzig 1905.
— Die Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens und die Unsterblichkeitsleugner. 1894.
Schaller, J., Leib und Seele. Weimar 1855.
— Psychologie I. 1860.
Schelling, Fr. W. J., Sämtliche Werke. Stuttgart u. Augsburg 1856 ff.
Schellwien, R., Kritik des Materialismus. 1858.
Schleiermacher, Fr. E. D., Psychologie. Berlin 1862.
Schopenhauer, A., Sämtliche Werke, herausgegeb. von Griesebach. Univ.-Bibl.
Schwarz, H., Das Verhältnis von Leib und Seele. Monatsh. der Comenius-Gesellsch. VI.
— Der moderne Materialismus. Leipzig 1905.
Schultze, Fr., Vergleichende Seelenkunde. 1892—97.
Schuppe, W., Der Zusammenhang von Leib und Seele. Wiesbaden 1902.
Sergi, G., La Psychologie physiologique. 1888.
Sigwart, Chr., Logik. 2. Aufl. Freiburg und Leipzig 1889—93.
— Kleine Schriften. Freiburg i. Br. 1881.
Sömmering, S. T., Über das Organ der Seele. 1796.
Spaulding, Beiträge zur Kritik des psychophysischen Parallelismus. 1900.
Spencer, H., System der synthetischen Philosophie. 1875—97.
— Principles of Psychology. 3 ed. 1881. Deutsch von Vetter. Stuttgart 1882.
Spiegler, Die Unsterblichkeit der Seele. 1895.
Spiller, Die Urkraft des Weltalls. Berlin 1886.
Spinoza, B. de, Opera, ed. J. van Vloten et J. P. N. Land. 1882—83.
Spitta, H., Einleitung in die Psychologie. Freiburg i. Br. 1886.
Stern, L. W., Person und Sache I. Leipzig 1906.
Steudel, Ad., Philosophie im Umriß. Stuttgart 1871—84.
Stöhr, Ad., Gedanken über Weltdauer und Unsterblichkeit. 1894.
Stumpf, K., Leib und Seele. Der Entwicklungsgedanke. 2. Aufl. Leipzig 1903.
Sully, S., Outlines of Psychology. London 1892.
— The Human Mind. London 1892.

Swoboda, H., Die Perioden des menschlichen Organismus in ihrer psychol. und biolog. Bedeutung. Wien 1904.
— Studien zur Grundlegung der Psychologie. Wien 1905.
Taine, H., De l'intelligence. 1870.
Thiele, G., Philosophie des Selbstbewußtseins. Berlin 1895.
Teichmüller, Über die Unsterblichkeit der Seele. Leipzig 1874.
Thomas Aquinas, Opera omnia. 1882 ff.
Ulrici, H., Gott und der Mensch I: Leib und Seele. Leipzig 1860.
Vannérus, A., Zur Kritik des Seelenbegriffs. Arch. für system. Philos. Bd. 1.
Villa, G., Einleitung in die Psychologie der Gegenwart. Leipzig 1902.
Vogt, C., Physiologische Briefe. Gießen 1847.
— Köhlerglaube und Wissenschaft. 3. Aufl. Gießen 1855.
Volkelt, J., Psychologische Streitfragen. 1893.
Volkmann, P., Erkenntnistheor. Grundzüge der Naturwissenschaften. Leipzig 1896.
Volkmann, W. F. von Volkmar, Lehrbuch der Psychologie. 4. Aufl. Cöthen 1894 f.
Waddington, Die Seele des Menschen. 1880.
Wagner, R., Der Kampf um die Seele. 1857.
Wahle, R., Das Ganze der Philosophie und ihr Ende. Wien 1894.
— Gehirn und Bewußtsein. Wien 1884.
— Über die Mechanik des Seelenlebens. Wien 1906.
Waitz, Th., Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. 1849.
Weiße, C. H., Psychologie und Unsterblichkeitslehre. Leipzig 1869.
Wentscher, M., Über physische und psychische Kausalität und die Prinzipien des psychophysischen Parallelismus. Leipzig 1896.
— Ethik I. Leipzig 1902.
— Der psychophys. Parallelism. in der Gegenw. Zeitschr. für Philos. Bd. 117.
Willy, R., Die Krisis in der Psychologie. Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos. Bd. 21.
Witte, J., Das Wesen der Seele. Halle 1888.
Wollny, F., Der Materialismus. Leipzig 1888.
Wundt, W., Grundzüge der physiologischen Psychologie. Leipzig 4. Aufl. 1893. 5. Aufl. 1902 f.
— Grundriß der Psychologie. Leipzig 1896. 5. Aufl. 1902.
— System der Philosophie. 2. Aufl. Leipzig 1897.
— Logik. 2. Aufl. Stuttgart 1893—95.
— Essays. Leipzig 1886.
— Über psychische Kausalität u. d. Prinzip des psychophys. Parallelismus. Philos. Stud. Bd. 10.

Wundt, W., Über die Definition der Psychologie. Philos. Stud. Bd. 12.

— Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele. 2. Aufl. 1892. 3. Aufl. 1897. 4. Aufl. Hamburg und Leipzig 1906.

Ziegler, Th., Das Gefühl. 1893.

Ziehen, Th., Leitfaden der physiologischen Psychologie. 2. Aufl. Jena 1893.

— Psychophysiologische Erkenntnistheorie. Jena 1898.

— Über die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben. Leipzig 1902.

Autoren-Register.



Buchdruckerei Robert Noske, Borna-Leipzig.

